



طبعة خاصة
وزارة المجاهدين

علي مرّاد

الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر

بحث في التاريخ الديني والاجتماعي
من 1925 إلى 1940

ترجمة
محمد يحياتن



الأناجيبية الجزائرية للوثائق و المصاوير التاريخية

الأناجيبية الجزائرية للوثائق و المصاوير التاريخية

مكتبة المصاوير التاريخية



مكتبة المصاوير التاريخية
مكتبة المصاوير التاريخية

في الجزائر

2007

2007

مكتبة المصاوير التاريخية

من 1977 إلى 1981

2001

2001

2001

2001

الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر



طبعة خاصة
وزارة المجاهدين

معلمة العالم الإسلامي

تحت إشراف: أحمد ماضي

المراجعة الفنية واللغوية تحت إشراف الأساتذة:
بوزيد حرز الله - جويذة حماش - سعيد حمودي

© جميع الحقوق محفوظة لدار الحكمة، الجزائر 2007 .

ردمك: 9-11-842 - 9947 - 978

إيداع قانوني : 2007-1760

© الطبعة الأصلية باللغة الفرنسية صدرت بفرنسا، 1967.

© الطبعة الثانية باللغة الفرنسية صدرت عن دار الحكمة، 1999.

ردمك: 0-02-906-9961

إيداع قانوني : 609-99

العنوان : 88، شارع ديدوش مراد، الجزائر العاصمة .

هاتف : 021 71 99 56

فاكس: 021 71 30 92

الألكاوسمية الجزائرية للوثائق و المصادر التاريخية.

علي مرّاد



طبعة خاصة
وزارة المجاهدين

الأكاديمية الجزائرية للوثائق و المصادر التاريخية.
الحركة الإصلاحية الإسلامية

في الجزائر

بحث في التاريخ الديني والاجتماعي

من 1925 إلى 1940

ترجمة

محمد يحياتن

هذا الكتاب هدية من وزارة المجاهدين بمناسبة الذكرى الـ 45

لعيد الإستقلال والشباب.



دار الحكمة

الأكاديمية الجزائرية للوثائق و المصادر التاريخية



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
مركز الأبحاث والدراسات

بمقتضى
القرار رقم 100/2007
الصادر في 10/05/2007

في إطار تنفيذ المرسوم رقم 100/2007
الصادر في 10/05/2007

إلى مروح والدي

في إطار تنفيذ المرسوم رقم 100/2007

الصادر في 10/05/2007

بمقتضى القرار رقم 100/2007

الصادر في 10/05/2007

في إطار تنفيذ المرسوم رقم 100/2007

الصادر في 10/05/2007

بمقتضى القرار رقم 100/2007

الصادر في 10/05/2007

الأطروحة الجزئية للوثائق و المصادر التاريخية

تنبيه

تنطوي هذه الدراسة القيمة على أقوال كثيرة للشيخ الجليل عبد الحميد بن باديس، وقد سعينا ما وجدنا إلى ذلك سبيلا إلى البحث عنها وإثباتها في المتن، غير أننا والحق يقال لم نوفق دائما في مسعانا هذا وذلك لعدم توفر كل أعداد مجلة الشهاب، لسان حال جمعية العلماء المسلمين.

وقد اعتمدنا طريقة خاصة في الإبانة عن أقوال ابن باديس في صلب المتن، وهذا على النحو

التالي:

(أ) في حال إيرادنا لأقوال ابن باديس بخلافها، نستعمل المزدوجتين: ".....".
(ب) وفي حال تعذر ذلك نكتفي بإيراد المعنى المقصود واضعين إياه بين حاصرتين:
[.....]

والله الموفق

المرجم

مقدمة الطبعة الثانية

يمثل هذا الكتاب باستثناء بعض التنقيحات طبعة 1967، التي نفذت منذ مدة طويلة. متقدم هذه الطبعة عذمة للطلبة والباحثين الذين يعنون بإحدى الفترات الأكثر تأثرا وخصوصية في تاريخ الجزائر المعاصر.

إننا لا نريد الإشادة بأهمية الكتاب. ففي هذا الباب، نعول على رأي الجامعيين الذين يعرفون مكانة هذا العنوان في البيليوغرافيا الجزائرية في التاريخ والعلوم الاجتماعية. إن مقدمتنا هذه تروم بالأحرى تعليل انتصارنا لعدم "إعادة كتابة" المؤلف. فالدراسات التي عنيت بجزائر ما بين الحربين لا تسمح بتغيير رؤيتنا للحركة الإصلاحية. أما بالنسبة لأعمال الشيخ عبد الحميد بن باديس تحديدا، فإن الدراسات الحديثة تتمثل أساسا في جمع دروسه في التفسير القرآني، تحت العنوان الأصلي "مجالس التذكير". وهي لا تزودنا بشيء آخر أكثر مما استخدمناه من كتاباته، عبر السلسلة الكاملة لمجلته الشهاب.

أما من حيث المنشورات المتعلقة بقدامى أعضاء الفريق الباديسي، سواء تعلق الأمر بالمذكرات (كمذكرات أحمد توفيق المدني ومحمد خير الدين) أو بالأعمال الكاملة للشيخ البشير الإبراهيمي، فإنها تهتم أساسا بالمرحلة الثانية للحركة الإصلاحية الجزائرية من الحرب العالمية الثانية لغاية الاستقلال.

لن نذكر هاهنا من باب التذكير ليس إلا سوى الأعمال المتعلقة بالشخصيتين الكبيرتين للحركة الوطنية فرحات عباس ومصالي حاج اللتين قيّض لهما التقاطع مع حركة الإصلاح الباديسية. بالنسبة للفترة المدروسة، فإن هذا الكتاب يعرض بموضوعية عناصر النقاش، ساعيا إلى تحاشي المفارقة التاريخية.

في خضم الاستقلال، فرضت إعادة كتابة التاريخ الوطني نفسها كمطلب منطقي وسياسي. في ميثاق الجزائر (أفريل 1964 ثم في الميثاق الوطني 1976)، تمّ تسخير الحاجة التاريخية على مستويات عديدة:

1. كان الأمر يتعلق بتمجيد كفاح التحرير الوطني من حيث اندراجه تماما في اتجاه التاريخ (فحرب التحرير الجزائرية تكاد تكون الحلقة الأخيرة المتوجة لنهاية الهيمنة الاستعمارية)، وكان من الأهمية بمكان، في السياق نفسه، تمجيد الوثبة التحررية التي جسدها جيش التحرير الوطني، تحت قيادة جبهة التحرير الوطني (ج ت و).

2. بالنسبة لمنظري النظام، وريثة الثقافة السياسية لحزب الشعب الجزائري (ح ش ج)، ورغم النكبة التي أصابت زعيمه مصالي حجاج (1898)، سنحت الفرصة بتقديس استقلال الجزائر بوصفه تنويع الكفاح السياسي الذي خاضه (ح ش ج) منذ الثلاثينيات.

في هذا المنظور، ترتب عن تمجيد (ج ت و) كسنان الرمح في الكفاح التحرري الوطني تمجيد دعاة الاستقلال الرواد، تحت راية (ح ش ج). من حيث هذا المايق، لم يكن العلماء في وضع يسمح لهم بالمطالبة بمثل هذا النفوذ. ذلك أن الإصلاحيين كانوا يتراءون كورثة لحركة جعلت من الإحياء الثقافي والوطني للشعب الجزائري أولوية، في حين كان (ح ش ج) قد باذر بيث الوعي السياسي فيه. ولئن كان العلماء قد انضموا رسمياً إلى (ج ت و) منذ نهاية 1954 وقد كان من سوء حظهم أنه لم ينظر إليهم بوضوح بوصفهم بناء الاستقلال. علما بأن عملهم النقابي العميق كان يتمثل في إعادة بناء الشخصية الوطنية الجزائرية بأناة وصبر. وبهذه المناسبة، يحق لهم على غرار الآخرين مطالبة الأمة بالاعتراف بهم، نظرا لمساهماتهم الجليلة في إحياء الأمة الجزائرية على الساحة الدولية.

في خلفية هذه الإشكالية التاريخية، يلوح النقاش حول المرجعيات الأيديولوجية للنظام المحسد من لدن (ج ت و)، أولا تحت رئاسة أحمد بن بلة (1963 - 1965)، ثم تحت حكم هواري بومدين (1965 - 1979). كان الأمر يتعلق بإضفاء الشرعية على الطابع الثوري و"المريم دستوريا" للاختيار الاشتراكي.

وبالموازاة مع البلورة الإيديولوجية (بلورة اشتراكية ذات ألوان جزائرية)، كان طموح النظام يرمي إلى بناء اقتصاد اشتراكي حوّن محاور بعينها: التأميمات، التحكم التام في الثروات الوطنية، التصنيع، الإصلاح الزراعي، إعادة هيكلة العالم الريفي حول "القرى الاشتراكية"، ترقية ثقافة سياسية كدفاع وتمجيد لنظام "الجمهورية الديمقراطية الشعبية".

في هذه الشبكة من المرجعيات والرموز، تعزز الاختيار الاشتراكي بل تقلّس في مرحلة أولى. معزل عن الإحالة على الإسلام. ضمن كهنة النظام، كانت هيمنة المنظرين "الماركسيين الجدد" أو المتمرّكين من الأمور المعقولة. فهم مراقبون الأجهزة الوطنية للإعلام، ويشرفون على الوزارات، ويؤثرون في التنظيمات الجماهيرية (لاسيما التنظيمات النسائية والشبابية والعمالية) في هذه الجمهورية الجزائرية الأولى، "الديمقراطية الشعبية" والمتجهة طوعاً صوب البلدان الشرقية ساد متقفو اليسار (والفرانكفونيون). حيثد، لم يترك سوى الشيء القليل "للمعريين" (مما تبقى من فريق ابن باديس أو من عريجي التعليم الحر الإسلامي، بمن فيهم الطلبة القدامى الذين تلقوا منحاً من جمعية العلماء للدراسة في البلدان العربية المختلفة).

في مرحلة الاشتراكية الحماسية هذه، حرت الأمور كما لو أنه من الطبيعي تسير النقاش الإيديولوجي دون الحاجة إلى الإحالة على الإسلام. أو على الأقل، دون أن يظهر الإسلام في صلبه. بمظهر آخر غير مظهر التنازل الأدنى وكزخرف ليس إلا. كانت الفترة فترة الميثاق الوطني (1964) التي استمرت بشكل ما مع الميثاق الوطني (1976) الذي كوّس أولوية الاشتراكية، فالاشتراكية قد أصبحت أساس النظام الدستوري.

ولكن كانت الإحالة على الإسلام لم تلغ رسمياً من الخطاب الرسمي كما كان من شأنه أن يحصل في سياق ماركسية الدولة (ألبانيا، الجمهوريات الإسلامية للإتحاد السوفياتي سابقاً)، فقد كان في مقدورها أن تكتسب حصافتها في سرورة إضفاء الشرعية على النموذج الاشتراكي. وبما أنه لم يكن في مقدوره التماهي صراحة مع هذا النموذج من "الاشتراكية الإسلامية"، المعتمد في العالم العربي، كان من الأهمية بمكان تمجيد السبيل الاشتراكي من حيث إنه يعكس في المصطلحية الاجتماعية السياسية لزماننا، شيئاً أساسياً لغايات الإسلامي الأصلي نفسها.

لطني نفسها كمطلب منطقي (1)، تمّ تسخير الحاجة التاريخية

اندراجه تماماً في اتجاه التاريخ

لنهاية الهيمنة الاستعمارية،

التحررية التي جسدها جيش

الجزائري (ح ش ج)، ورغم

فرصة بتقديس استقلال الجزائر

الثلاثينيات.

في الكفاح التحرري الوطني

بدا الماطق، لم يكن العلماء في

كانوا يتراءون كورثة لحركة

حين كان (ح ش ج) قد بادر

(ج ت و) منذ نهاية 1954

ة الاستقلال. علماً بأن عملهم

بأناة وصبر. وهذه المنابة، بحق

اهتمهم الجليلة في إحياء الأمة

كان لا بدّ من انتظار الميثاق الوطني لسنة 1986، كي نشاهد إعادة دمج الإسلام في النظام الدستوري. لم يكرّس التركيز الذي اعتسه الميثاق الوطني أولوية الاشتراكية، بل فتح الباب لإعادة أسلمة النظام بتمجيد " البعد الإسلامي للثورة الجزائرية" (الباب الأول، الفصل الأول، 1). كان هذا الأمر بمثابة النهاية المنطقية للعشرية المفصلية لـ 1976-1986، التي تسجل الانتقال من عهد بومدين، إلى عهد الشاذلي بن جديد. وترتّب عن إعادة التوجيه الإيديولوجي إعادة الاعتبار للمثقفين ذوي الثقافة الإسلامية، بدءاً بأولئك الذين كانوا يشكلون السند السوسيوولوجي للحركة الإصلاحية.

إن هذا التذكير التاريخي ضروري في نظرنا لتحديد تطور الخطاب الرسمي في الجزائر بالنسبة للظاهرة الإسلامية. لا يعالج هذا المؤلف هذه الإشكالية بالضبط، بما أنه يغطي مرحلة سابقة بكثير. لكن، كان من الجدير استذكار مراحل البناء الإيديولوجي منذ الاستقلال، لتفسير بعض الانحرافات التي أوحى بها تصور مذهبي للتاريخ لاسيما تحت هيمنة المذهب الرسمي الحريص أكثر على توحيد الفكر بدل تشجيع حرية النقاش والبحث العلمي.

ولكن يجب علينا أيضاً لفت الانتباه إلى انحرافات النقد " الغربي" المطبق على التيارات الإصلاحية للإسلام المعاصر. فقد ذهب إلى حدّ الطعن في مصداقية الإصلاح، من حيث مبادئه أو من حيث قيمه. فكم من بناءات علمية مزعومة، ولكنها غير دالة، جراء معرفة رديئة بالمصادر وسوء استخدامات في الأدوات الدلالية!

هذا الكتاب يدنجل القارئ إلى مصادر الحركة الإصلاحية الجزائرية، ويستعيد ملحمة جيل بكامله سار على هدي الإمام عبد الحميد بن باديس. لا يوجد شخص آخر مثله قد جسّد أصالة وعالمية الرسالة الإسلامية. لا أحد مثله أيضاً، استطاع أن يذكر، يمثل هذه الطاقة الجمّة، العديد من الآمال بالتطور والتكيف مع الأزمنة الجديدة.

تهيد

لقد قلب ظهور الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، غداة الحرب العالمية الأولى، المعطيات الدينية التقليدية في هذه البلاد رأسا على عقب، وقد أثر ذلك تأثيرا عميقا على الحياة الأخلاقية والسلوك الاجتماعي لجزء كبير من الشعب الجزائري. ومن ثم، فإن تاريخ التطور الديني والاجتماعي للجزائر، خلال النصف الأول من القرن العشرين، يبدو غير منفصل عن تاريخ الظاهرة الإصلاحية.

وللإبانة عن التطور المعاصر للجزائر، تفرض دراسة الحركة الإصلاحية نفسها كمهمة أساسية. غير أن مجال الحركة الإصلاحية الجزائرية يكاد يكون بكرا غير مستكشف، على الأقل استكشافا عميقا. ولئن كانت المسألة قد لفتت انتباه بعض المؤلفين، فإن حل الدراسات التي عنيت بها تنطوي على طابع عرضي ولم يستنفد تنوعها. لذا، رأينا أنه من الأهمية بمكان القيام بهذه الأبحاث المنتظمة في مجال الحركة الإصلاحية الجزائرية.

فدواعينا، من حيث هذا الاختيار، بسيطة للغاية. أولا ظهرت الحركة الإصلاحية في الجزائر منذ البداية بقوة مدهشة. وسرعان ما اكتسبت نطاقا واسعا لم تستطع الظفر به قط في البلدين. وفضلا عن هذا، يمكن وصف الحركة الإصلاحية الجزائرية بالبساطة المتناهية أو بالوحدة اللافتة للنظر. وكانت هذه الحركة مركزة بشكل قوي على رجل هو عبد الحميد بن باديس، الذي كان قائدها الفكري ومحركها. كما استمدت من هذا الرجل، بشكل يكاد يكون حصريا، جوهرها المذهبي وإشعاعها القوي.

أخيرا، لم تكن الحركة الإصلاحية الجزائرية حركة بفضل حركيتها فقط، بل كانت كذلك بالمعنى الاجتماعي للفظ، بوصفها تشكيلة مبنية بناء محكما، وقائمة على فريق من الرجال

دمج الإسلام في النظام
تراكية، بل فتح الباب
الأول، الفصل الأول،
- 1986، التي تسجل
ة التوجيه الإيديولوجي
كانوا يشكلون السند

باب الرسمي في الجزائر
ط، بما أنه يغطي مرحلة
منذ الاستقلال، لتفسير
هيمنة المذهب الرسمي
مي.

ي " المطبق على التيارات
صلاح، من حيث مبادئه
راء معرفة رديئة بالمصادر

ية، ويستعيد ملحمة جيل
خص آخر مثله قد حسد
، يمثل هذه الطاقة الجمة،

المختارين، لهم مثل idéal مشترك وغايات محددة. لقد أصبحت الحركة الإصلاحية الجزائرية، المنبثقة عن العمل الدعوي المعزول لابن باديس، في ظرف عشر سنوات فقط حزبا دينيا ذا مشروع اجتماعي وسياسي يمكن تمييزه بسهولة. وضعت برنامج عمل واضح ونظمت جهاز دعاية فعّالا، وهكذا فرصت نفسها على البلاد برمتها (والإدارة الاستعمارية)، كحركة ذات ديناميكية فاتحة. امتد سندها السوسيلوجي بحيث شمل جميع ربوع الجزائر وترسخ في مختلف الشرائح الاجتماعية المختلفة.

هذه هي، بصورة عامة، الخصائص الخارجية للحركة الإصلاحية الجزائرية. وإذا نحن نظرنا إلى الحركة من حيث زاويتي الوحدة والتماسك، فإنها تبدو سهلة الإحاطة. ودون تجاهل العقبات التي تحفّ بالمهمة التي كانت نتظرنا، فإن هذه الاعتبارات الأولية ساعدتنا مع ذلك على القيام بأبحاثنا.

وقد بدا لنا أن بحثنا حول الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر يمكن أن يشكّل عملا ذا بال، شريطة قصره على الفترة الممتدة تقريبا بين 1925 و1940. وقد ارتأينا أن بصنعنا هذا يمكننا استفاد موضوعنا أو على الأقل تعميقه إلى حدّ بعيد لإيجاز ما يشبه رسالة مفردة تامة monographie للحركة الإصلاحية الجزائرية في الفترة الواقعة بين الحربين.

عند مباشرتنا هذا العمل، كنّا على وعي تام بالعقبات التي يتعين علينا مواجهتها. وقد ظننا أن طبيعة الموضوع نفسها ستثير الاعتراضات. فكان من شأننا منذ البداية أن نصدم حساسيات وأن لا نظفر بإعجاب أنصار المرابطة maraboutisme بلا قيا، أو شرط ولا أنصار الحركة الإصلاحية.

غير أن السبيل الوحيد الذي كان علينا سلوكه هو سبيل الموضوعية القصوى. لم يكن الأمر يتعلق بالنسبة إلينا بالإشادة بالحركة الإصلاحية ولا بالدفاع عن أولئك الذين كانوا خصومها الألداء. وفي هذا الباب، نحن نتبن قول بول فاليري: "نحبّ أن تحتجّ الأمور الجديدة لنفسها، وأن تدافع التقاليد عن نفسها"⁽¹⁾.

كانت غايتنا ببساطة دراسة نشأة وتطور الحركة الإصلاحية الجزائرية وتحليل إسهامها في مجال المذاهب الإسلامية من جهة، وفي الحركة الاجتماعية والثقافية للجزائر المعاصرة من جهة أخرى.

لم تكن مهمتنا سهلة على الدوام، رغم قربنا النسبي من الفترة المدروسة. خلال حرب التحرير الوطني (1954-1962)، ألقى البحث العلمي نفسه مهمّشا نظرا للوضع العصيب الذي كان سائدا. ثمة عناصر أخرى كان من شأنها أن تشلّ أبحاثنا، لاسيما تشتت الرجال وكذا العديد من الوثائق (بدءا بسلاسل الصحافة الإصلاحية القديمة باللغة العربية). وبمعزل عن الوثائق المكتوبة التي حظينا باكتشافها، فقد أحجمنا في أغلب الأحيان عن استغلال المعلومات الشفوية، وذلك لأنها بدت لنا هشة ومتناقضة.

غير أن هذا لا يمنعنا من الإعراب عن اعترافنا وامتناننا للأشخاص الذين تفضلوا بالإجابة عن أسئلتنا حول ابن باديس والحركة الإصلاحية الجزائرية.

وفي المقام الأول، نوجّه تشكراتنا إلى السيد أحمد بولبينة من قسنطينة الذي لم يتردد في وضع سلسلته الشخصية بمجلة الشهاب تحت تصرّفنا. كما نشكر الدكتور أحمد طالب إبراهيمي للوثائق والمعلومات التي تفضّل بتزويدنا بها دون أن ننسى العديد من تلاميذ ابن باديس، الذين أسهموا، كل بطريقته، في جمع وثائقنا.

هامش :

(1) Regards sur le monde actuel, Paris, Gallimard, 1964, p.220

المقدمة

I. المصادر

إن تاريخ الجزائر، ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، قد طغت عليه ظاهرتان تنطويان على بعد اجتماعي وثقافي وسياسي هائل: أ) وعي الرأي العام الإسلامي بالمشاكل السياسية الجزائرية، ب) ظهور فتطور حركة إصلاحية إسلامية سنّية ذات مصدر مشرقي. فتطور الجزائر اللاحق لا يمكن تفسيره دون الإحالة الضرورية على هاتين الظاهرتين، علما بأن الظاهرة الثانية هي التي تعنينا أكثر وبشكل خاص في هذا العمل.

ظهرت الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية تقريبا في الوقت الذي همت فيه الجالية الأوربية بالاحتفاء بمئوية الوجود الفرنسي في الجزائر *le centenaire*. منذ قرابة نصف قرن، أي منذ استكمال بسط الهيمنة *pacification* على أكبر جزء من القطر، تبلور مذهب رسمي يسعى إلى "الغزو المعنوي للأهالي". لكن، لا التصريحات السخية للعديد من الشخصيات السياسية ولا إرادة الإدارة الجزائرية سمحت بالقيام بتقدم حقيقي في سبيل هذا الغزو المعنوي. وقد بين بروز الحركة الإصلاحية، التي واكبت عن قرب التحليلات الأولى لـ "الحركة الوطنية" بأن الجاليتين الكبيرتين اللتين تعجّ بهما الجزائر، لم تكونا ناضجتين بعد بحيث يحصل بينهما تقارب صادق.

فالجالية الأوربية بالجزائر، التي هاها أولًا تكوين حزب وطني أهلي، تأثرت بعد ذلك لميلاد حزب ديني ذي نزعة إصلاحية، متشبث على نحو صارم بالعروبة، والذي لم يكن يسعى قط إلى الإحالة على القيم الفرنسية. وهكذا وعلى نحو غريزي وضعت تحت نفس الراية ورميت الحركة الوطنية التي كانت من وضع شبيبة إسلامية ذات تكوين فرنسي والحركة الإصلاحية التي كان ينشّطها متقفون تكوّنوا في المعاهد الإسلامية بتونس والشرق الأوسط بالتهمة نفسها

anathème. علما بأن هاتين الترتيبين كانتا مختلفتي المنشأ ولم تكن لهما نفس مصادر الإلهام ولم تسلكا نفس المسارات الثقافية، وأخيرا لم تكنا تشندان نفس القيم.

من هاتين الحركتين المتوازيتين، غير المتعاضدين دائما، استتارت الحركة الأولى اهتمام السياسيين الفرنسيين أكثر، لأنها كانت تعتمد اللسان الفرنسي وسيلة للتعبير ومن ثم فإن الإحاطة بها بشكل آني أمر ميسور، ولأنها كانت تطعن بشكل واضح جلي في مبدأ الهيمنة الأوربية والسيادة الفرنسية في الجزائر.

وعلى عكس ذلك، فإن الحركة الإصلاحية، مع أنها كانت عرضة لنفس الشبهة كحركة "الفتيان الجزائريين" Jeunes Algériens كانت في الواقع مرهوبة أكثر من كونها معروفة حتى المعرفة. وهذا يمكن تفسيره بما يلي:

أ. كان دعاة الحركة الإصلاحية الإسلامية بعامة رجالا يضعون العمائم وينضمون بشكل حميمي لحماهير الأهالي أكثر من "الفتيان الجزائريين". ولم يكن الفرنسيون يجدون الفرص الكثيرة للاحتكاك بهم أو التعرف عليهم أحسن بدل الركون إلى رميهم بالتعصب ومعاداة الأجانب، وهي الصورة التي تكوّنت لديهم عنهم رسميا. ذلك أنهم كانوا يشكّون في أن الإصلاحيين يتكّون أحاسيس عدوانية حيال الأوربيين ويقودون سرايا إن قليلا أو كثيرا حملة دعائية ضد فرنسا. كانوا إذن محلّ خوف، ولكن الفرنسيين لم يكونوا يعرفون إلا على نحو غامض نشاطاتهم في صلب الجماعة الإسلامية وسلوكهم إزاء فرنسا.

ب. تضاف إلى الغياب شبه الكلي للعلاقات الإنسانية بين الفرنسيين والإصلاحيين، العقبة اللغوية التي جعلت الاتصال بين هؤلاء وأولئك صعبا للغاية. فأداة الدعاية والتعليم الإصلاحيين كانت أساسا اللغة العربية. وقتئذ، كان من الصعب بمكان بالنسبة للأوربيين ولوج ذهنية الإصلاحيين وبلوغ الفهم التام لتطلعاتهم ومذاهبهم.

صحيح أن الإدارة لم تكن تخلو من التراجم الرسمية (بعضهم كانوا من المستعربين الممتازين) والجواسيس في صفوف الإصلاحيين أنفسهم. ولكن لم يكن يصلها عن هؤلاء سوى أصداء ضعيفة ومعلومات جزئية ومتفرقة. ولما كانت تفتقر إلى معطيات كافية حول المسألة الإصلاحية، صارت تميل إلى تأويل مختلف أوجهها باحتراس دائم.

أما الرأي العام الفرنسي، فقد كان يتوفر على علماء اجتماع مختصين في الذهنية الإسلامية وملاحظين على دراية واسعة ب" قضايا الأهالي". وقد اكتسب بعض الصحفيين الفرنسيين إتقاناً جماً للمسائل السياسية والدينية الإسلامية خاصة ولاسيما في دراسة الإسلام الحديث وآثاره في الجزائر. إن مثال المستعرب جوزيف، ديسبارمي Joseph Desparmet في هذا الباب مثال لافت للنظر. فقد واكب، سنة تلو الأخرى، اللحظات الكبرى للتطور السياسي والديني للمجتمع الإسلامي للجزائر. بيد أن هذا المساهم المتأثر في دورية Bulletin du Comité de l'Afrique Française قد درس المسألة الإسلامية في الجزائر بوصفه نائبا procureur للمجتمع الأوربي وليس بوصفه عالم اجتماع موضوعيا أو مؤرخا نزيها. فجلّ مقالاته هي نوع من الاتهامات القائمة أكثر على تأويل ذاتي للحدث منه على وقائع ثابتة لا تقبل الدحض. في هذا فإب، تبدو لنا كتاباته ثمينة من حيث إنها تلقي الضوء على الذهنية الأوربية إزاء التطور السياسي والديني للمجتمع الإسلامي وليس من أجل دراسة موضوعية لهذا التطور.

هذه ملاحظة ليس إلا. ولا ننوي قط مواخذتهم على افتقارهم للموضوعية بوصفهم شهودا " منخرطين" في الفترة المدروسة. والحال أن مثال ديسبارمي ليس معزولا. فقد كان هناك العديد من الكتاب يساهمون بانتظام في الأركان الجزائرية في دورية L'Algérie française وملحقها les Renseignements coloniaux، وفق نفس الذهنية "الفرنسية" التي كانت طاغية آنذاك في الأوساط الاستعمارية. لكن، رغم منظورها الخاص، فإن هذه المنشورات (وأخرى من نفس النوع) تشكل بالنسبة إلينا شهادات ثمينة لا تعوّض حول الأحداث والرجال الذين هم موضوع دراستنا.

قد يطول تعدادنا لجميع هذه المصادر الفرنسية المتعلقة بالقضايا الإسلامية لما بين الحربين. غير أن كثرة الدوريات والكتابات ذات المنحى التاريخي والسوسولوجي أو الأدبي الصرف، لا تسمح لنا قط بالحصول على معرفة دقيقة بالنشاط الإصلاحى في هذه الفترة. فالكتلة الهائلة من الوثائق ذات المصدر الفرنسي ضرورية مع ذلك لولوج المناخ الذي كان يجري فيه التحول لسياسي والديني للمجتمع الإسلامي خلال العشرينيات والثلاثينيات.

هذا بالنسبة للمصادر الفرنسية للفترة 1925-1940. بعد الحرب العالمية الثانية، واجه لوعي الفرنسي للمشاكل الجزائرية، بمناسبة بعض الصدمات التاريخية: 1945 (أحداث الشرق

الجزائري القسنطيني)، 1947-1948 (قانون الجزائر، ثم انتخاب أول مجلس جزائري) وأخيرا 1954. عند كل لحظة من هذه اللحظات من تاريخ الجزائر المعاصر، انغمس الفضول الفرنسي ثانية في الماضي القريب ليعمل النظر (أو يعيد إعماله) في نشأة الحركة الوطنية الجزائرية. لكن لا واحدة من هذه المحاولات حظيت بتحرر عميق حول فترة ما بعد الحريين. علما بأن عقدة المشاكل الجزائرية إنما تقع في هذه الفترة.

ظهرت كتب شولية منذ التحرر، مثل كتب شارل اندري جوليان C.A. Julien وحاك برك J.Berque وروجي لوترنو R.Le Tourneau. واطلعنا عليها. وهي مثبتة في قائمة المراجع. وهي أعمال تتمحور أساسا على المسائل السياسية والمشاكل الاجتماعية وتشمل البلدان المغاربية كلها. كانت تفصنا إذن دراسات محددة واستقصاءات دقيقة حول التطور الديني والثقافي للمجتمع الإسلامي للجزائر، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. ثمة ملاحظات سريعة نثر عليها هنا أو هناك في العديد من الدراسات في علم الاجتماع أو التاريخ المتعلقة بالجزائر المعاصرة. ولكن في جل الأحوال، ولما كان المؤلف يجهل اللغة العربية، فلا يعالج المشكل الديني والثقافي إلا على نحو تقريبي يتسم بالحدس.

وهذا مما ترك لنا الميدان فسيحا للإقدام على تحرر أعمق حول الحركة الإصلاحية الجزائرية. ولايجاز مثل هذا التحري، اعتمدنا وثائق أصلية، أي أساسا الصحافة العربية للحركة الإصلاحية وكتابات منظري هذه الحركة. وعلى نحو ثانوي، استخدمنا الصحافة العربية التي كان ينشئها خصوم الحركة الإصلاحية.

إن نحن اقتصرنا على الكتابات الإصلاحية فقط، فإننا سنجدها هائلة. وقد تعين علينا إجراء فرز صارم والاحتفاظ بالمقالات المكتوبة ليس إلا (والمفكر فيها) التي دوّنها أبرز مسؤولي الحركة الإصلاحية الجزائرية. وكان جل هؤلاء يشكلون الفريق التحريري لمجلة الشهاب، التي أسسها عبد الحميد بن باديس بقسنطينة في 1925. ونسجل هاهنا أبرز أعضائها: مبارك الميلي، الطيب العقبي، البشير الإبراهيمي، توفيق المدني. توجد كتاباتهم في الشهاب وجريدة البصائر، لسان الحال الرسمي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين (ج م ع ج) وفي بعض أعداد "الإصلاح" وهي مطبوعة غير منتظمة، أصدرها الشيخ العقبي.

خارج هذين اللسانين الرسميين للحركة الإصلاحية (الشهاب والبصائر) اللذين شهدا مسارا طويلا وتأثيرا جما على الجمهور المعرب لتلك الفترة، نسجل وثيقتين أخريين هامتين للغاية من أجل فهم مذهب المدرسة الإصلاحية الجزائرية.

أ) "السجل" وهو عبارة عن مدونة للمحاضرات التي أُلقيت في مؤتمر ج م ع ج في سبتمبر 1935 (قسنطينة، 1935، 235 ص). هذا الكتاب يوفر مواد مفيدة حول نشاطات ج م ع ج ومشاريعها وغاياتها الدينية والاجتماعية والسياسية. كما يبين الدور الذي اضطلع به زعماء ج م ع ج المختلفون في بناء النظام الإصلاحي الجزائري.

ب) كتاب المبارك الملي المخصص للشرك ومظاهره (قسنطينة، 1937، 336 ص). يتعلق الأمر بعصّف في اللاهوت والأخلاق الإسلاميين، مطابق لمذهب السلفية الإصلاحي. غير أن جانب التفكير اللاهوتي والحق يقال محدود جدا. ذلك أن الجزء الأكبر من الكتاب قد خصص للنظر في الأطروحات المرابطية والمعتقدات والممارسات الشعبية التي استهجنها الإصلاحيون. فهو هذه المثابة دحض للمرابطة التي كانت تشكل العقبة الوحيدة في وجه انتشار الأفكار الإصلاحية في الجزائر.

هذه هي إذن قاعدة وثائقنا ذات المصدر العربي. وقد آلبنا على أنفسنا استخدام هذه المواد المختلفة بمقارنتها مع وثائق الطرف الخصم، وكذا مع إجراء الفرز الضروري بين التصريحات الخزبية والتصريحات السجالية. هناك ذكريات شخصية ساعدتنا أحيانا في خضم الشكوك. فمعرفةنا المباشرة ببعض كبار المدرسة الإصلاحية الجزائرية وبعض العناصر النشطة ل ج م ع ج قد ساعدتنا في بعض الحالات على توضيح بعض الأمور الغامضة. لا يتعلق الأمر بانطباعات هشة، بل بتجربة مليّة من إعمال للنظر والمعرفة الداخلية. فمثل هذه الذكريات سمحت لنا بفهم أفضل لبعض المسارات الفردية في صلب ما أسميناها الحركة الإصلاحية الجزائرية.

بالموازاة مع هذه الوثائق الداخلية، لم نهمّل التكملة الضرورية التي توفرها الصحافة الإسلامية ذات اللسان الفرنسي لتلكم الفترة. لم تكن هذه الصحافة دائما موالية للأفكار الإصلاحية ولا متسامحة مع أتباعها. وقد استمددنا منها شهادات مفيدة ذات مصدر إسلامي مكتتنا من الإحاطة بأهمية وتأثير الحركة الإصلاحية في الجزائر بين الحريين العالميتين الأولى والثانية.

II. حدود الموضوع

إن إسناد حدود دقيقة لحركة تاريخية كان لها تأثير شبيه بتأثير الحركة الإصلاحية الجزائرية لا يخلو من التعسف. لذا، نريد الاحتجاج لاختيار هذين المعلمين: 1925-1940.

لأول وهلة، قد يبدو سهلا الارتقاء بتاريخ ميلاد الحركة الإصلاحية في الجزائر إلى مجيء محمد عبده إلى الجزائر في نهاية صيف 1903. ذلك أن الفكر الإصلاحي قد نادى به محمد عبده في هذا التاريخ. بل كان هناك بالجزائر عدد من الأنصار المقتنعين بالتيار الإصلاحي الذي كان المفتي المصري الكبير يدعو إليه. غير أن المثل idéal الإصلاحي، الذي داعبه بعض الناهيين من الرجال في الجزائر وبعض المدن الكبرى كان لا يزال غريبا عن جماهير المؤمنين. كما كان التعليم الإصلاحي في مرحلته الجنينية. وكان عليه أن ينتظر عشر سنوات على الأقل كي ينضج في الأرض الجزائرية.

1903-1914: أخذ عدد المعجبين بمدرسة المنار يتزايد في الجزائر. وقد أيقظت أحداث تركيا (1908) وتونس (1911-1912) وذنو الحرب السكّان المسلمين من سباتهم القروسطي. كما هال وجوب أداء الشبان الجزائريين المسلمين الخدمة العسكرية (جويلية 1912) الرأي العام الإسلامي كثيرا وطرح على الجزائريين المعضلة التالية: الولاء لفرنسا أو للأمة الإسلامية (والخلافة الإسلامية). هاجر المئات من الأشخاص إلى المشرق. ومنذ الإعلان للحرب، لجأ العديد من الشبان المسلمون إلى تونس، والبعض الآخر إلى الشرق الأوسط.

عند نهاية الحرب عاد جل أولئك الذين أقاموا مؤقتا في تونس والقاهرة ودمشق أو حتى في الحجاز إلى أرض الوطن. هذه العودة الحاشدة من المشرق، نوعا ما، جاءت ببادرة الحركة الإصلاحية إلى الجزائر. كان بإمكاننا إذن أن نضع بداية تحريتنا في 1919. ذلك أن تيسير هذا التاريخ واضح جلي. ومع ذلك فهو ليس بنقطة الانطلاق الحقيقية للحركة الإصلاحية في الجزائر.

لم يكن جل المهاجرين الذين عادوا إلى الوطن يعرف بعضهم بعضا بعد. فبعضهم استطاعوا أن يلتقوا في السابق في تونس، مثل ابن باديس والعقي. غير أن هؤلاء المعلمين كانوا

لا يزالون غرباء بعضهم على بعض، من حيث أصولهم وتكوينهم (الزيتوني، الأزهرى، المديني،
الدمشقي إلخ). بعد أن استرجعتهم أو ساطهم المختلفة، وجدوا أنفسهم مشتتين في قطر شاسع.
وقد لزمهم وقت طويل كي يلتقوا ويتعارفوا ويحسوا بما يجمعهم ويوحدتهم الثقافية، ومن ثم
الشعور بالحاجة إلى إنشاء جمعية جديدة.

في السنوات التي تلت مباشرة نهاية الحرب، بدأت الإدارة الفرنسية تلين إزاء الأهالي. فولاء
"الفتيان الجزائريين" العارم وكذا المساهمة النشطة لعدد كبير من المسلمين في مجهود الحرب
استارا التعاطف مع الأهالي سواء في فرنسا أو الجزائر. وهكذا أثمرت الوعود المقدمة لهؤلاء قبل
الحرب وبعدها بوصفها تعويضا على "ضريبة الدم" والتضحيات التي قامت بها جماعتهم، في
شكل قانون مورخ في 4 فيفري 1919. وهذا القانون حدير بأن نقف عنده قليلا.

1 القانون ينص على أن الأهالي حديرون بالدولة. وهذا ما يعلي من شأنهم لدى الجالية
أوربية ويجعلهم يتقون في أنفسهم أكثر.

2 يفتح الطريق أمام التحرر السياسي والاجتماعي للجماعة الإسلامية وهذا بالنظر إلى
حكم القاضي ب : أن الأهالي المسلمين ممن لا يحملون المواطنة الفرنسية، بإمكانهم "على غرار
مواطنين الفرنسيين، ووفق نفس شروط القبول، أن يشغلوا الوظائف والأعمال العمومية" (المادة
XIV، 1).

استقبلت النخبة الإسلامية هذا القانون كإعلان جديد للحقوق. بعد ذلك، أخذ يستظهر
في كثير من الأحيان كميثاق حقيقي للمسلمين الجزائريين. كان الجو العام هادئا، الأمر الذي
جعل الشبيبة الإسلامية تغذي أكبر الآمال. ففي هذا الجو حاول أتباع الحركة الإصلاحية
الاستقرار وجلب الناس إليهم وإنشاء مدرسة برأسها. من ذلك مثلا : ابن باديس في قسنطينة،
وإبراهيمي في سطيف والعقي في بسكرة.

لم تكن الحركة قد تكوّنت بعد. فبعض النواة كانت منتشرة عبر الوطن الشاسع. لكن شيئا
فتيا، تعززت صفوف المثقفين المنتصرين للأفكار الإصلاحية بالدفعات التي عادت من تونس.
بعد سبع سنوات من نهاية الحرب، شكلت أعداد العلماء خريجي تونس وغيرها أقلية يعتد بها.
وهم على وعي بأهميتهم وفي بحث عن أنفسهم. ويجسسون المكان حولهم. زار عبد الحميد بن
عيسى الشيخ البشير الإبراهيمي في سطيف في 1924 وأبلغه عن عزمه على إنشاء جمعية يرغب

في تسميتها "الأخوة الفكرية" في قسنطينة، وغاية هذه الجمعية، في نظره هي توحيد المثقفين والطلبة (المعربين) وتمكينهم من التعارف أحسن وتنسيق جهودهم في مجال التعليم وتوحيد مذهبهم.

كانت هذه إرهابات ج ع م ج الأولى. بعد سنة من هذا المسعى، في 1925، انتقل جمع من المثقفين من قسنطينة، ينشطهم عبد الحميد بن باديس، إلى العمل أخيرا. أنشأ صحيفة "المنتقد" ذات منحى إصلاححي بين. وهكذا برزت الحركة إلى الوجود.

هذا بالنسبة لتاريخ 1925. فهو يسمي نقطة انطلاق النشاط الإصلاححي المنتقد عليه والمنظم. عندئذ، اكتست الحركة الإصلاحية الجزائرية شكلا نضاليا. وأخذت في البروز علانية،

معرفةً بوجهات نظرها وبرنامجها الديني والاجتماعي والثقافي. وهي موجودة رسميا بالنظر إلى الإدارة والشعب الجزائري. هذه الحركة الإصلاحية التي أنشأها ابن باديس سينتوي تنشيطها هو

نفسه إلى غاية اندلاع حرب 1939. ابتداء من أوت 1939، خفتت الحركة. صادفت عطلة الصيف بداية الحرب. أوقف ابن باديس مجلة الشهاب. كما فعلت ج ع م ج الشيء نفسه مع

لسانها "البصائر". عند الدخول (خريف 1939)، انتقلت المسائل الدينية إلى المرتبة الثانية. فحى ابن باديس نفسه أرهقته سلسلة من المحن العائلية، فضلا عن المرض. توفي في 16 أفريل 1940.

وتوقفت الحركة الإصلاحية بعد وفاة مؤسسها ومنشطها. وهكذا شتت الحرب الرجال وفرضت عليهم واجبات جديدة. وكان لا بدّ من انتظار نهاية الحرب العالمية الثانية ليعاود رفاقه

ابن باديس الدعاية الإصلاحية. غير أنه على خلاف البصائر، جريدة ج ع م ج، لم تعاود مجلة الشهاب الصدور عند الاستقلال. هذه المجلة التي هي عمل ابن باديس الأساس، اختفت نهائيا

معه.

هكذا انتهت الدورة الأولى للحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، التي تمتد من 1925

إلى 1940، والتي يمكن نعتها بالدورة الباديسية ذلك لأن ابن باديس قد هيمن عليها بفكره ونشاطه.

إن موضوع عملنا هذا هو دراسة نشأة وتكوين هذه الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر وإحاطة ما استطعنا إلى ذلك سبيلا بأوجهها المذهبية المختلفة وكذا تأثيراتها على التطور العام للأمة الإسلامية الجزائرية ما بين الحربين.

الرموز والمختزلات

AF	<i>L'Afrique française. Bulletin du Comité de l'Afrique Française et du Comité du Maroc (Paris)</i>
AIEO	<i>Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger</i>
B.N	<i>Bibliothèque nationale (Paris) Bull. Soc. Géogr. Archéol. Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la province d'Oran</i>
EI	<i>Encyclopédie de l'Islam. Eln. Id: nouvelle édition</i>
GAL	<i>Geschichte der arabischen Literatur (de Carl Brockelmann) Wiesbaden, 1898-1902, 2 vol. et 3 vol. de suppléments, Leyde, 1937- 1962</i>
IBLA	<i>Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes (Tunis)</i>
JOA	<i>Journal Officiel de l'Algérie</i>
JORF	<i>Journal Officiel de la République Française</i>
MIDEO	<i>Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire</i>
Polit. Etr	<i>Politique Etrangère (Paris)</i>
R.A	<i>Revue Africaine (Alger)</i>
RAAD	<i>Revue de l'Académie de Langue Arabe de Damas</i>
RALA	<i>Revue de l'Académie de Langue Arabe du Caire</i>
REI	<i>Revue des Etudes Islamiques (Paris)</i>
RDDM	<i>Revue des Deux Mondes (Paris)</i>
R.Hist	<i>Rel. Revue de l'Histoire des Religions (Paris)</i>
RMM	<i>Revue du Monde Musulman (Paris)</i>
Rens. Col	<i>Renseignements Coloniaux. Supplément de l'Afrique Française</i>

المراجع البيبليوغرافية

1. المراجع باللغة العربية

- عبد محمد، رسالة التوحيد، ط 12، القاهرة، 1947.
- رمضان شكيب، الأمير، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، مع تقديم وحواش لرشيد رضا، ط 3، القاهرة، 1939.
- حنانوي أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر، 1909.
- حف الله محمد، الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، (برنستو واشنطن، 1953)، القاهرة، 1955.
- عربي القاضي أبو بكر، أحكام القرآن، القاهرة، 4 أجزاء 1958 و 1959.
- عاشور محمد الفاضل، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، القاهرة، 1955.
- حزم أبو محمد علي، الإحكام في أصول الأحكام، ط 1، القاهرة، 1926.
- تيمية تقي الدين أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، القاهرة، 1908.
- عنه، الإيمان، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، 1961.
- عنه، منهاج السنة، تقديم وحواش لمحمد رشاد سالم، مكتبة دار العروبة دمشق، ج 1، 1962.
- إبراهيمي محمد البشير، عيون البصائر، القاهرة، دار المعارف، 1963.
- سبي مبارك، رسالة الشرك ومظاهره، ط 1، قسنطينة، 1937.
- بوشريسي أبو العباس أحمد، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس المغرب، فاس، 1888.
- رضا محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، 12 جزء القاهرة، 1950 1953.
- عنه، تاريخ الأستاذ الإمام، 3 أجزاء، القاهرة، 1931.
- سعيد عبد المتعال، المجددون في الإسلام، القاهرة، 1956.

- السنوسي محمد الهادي، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، ج1، تونس، 1926
 الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم، الاعتصام، تحقيق رشيد رضا، القاهرة، 1913.
 نفسه، الموافقات في أصول الشريعة، القاهرة، دت، جزآن.
 السجل، اللجنة المديرة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سجل مؤتمر
 جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، قسنطينة، دت، 1935.
 التبريزي ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب العمري، مشكاة المصابيح، دمشق،
 المكتبة الإسلامية، 3 أجزاء، 1961 - 1962.

2. المراجع البيبليوغرافية الأخرى

- Abbas Ferhat, De la colonie vers la province, I. Le Jeune Algérien, Ed. de La Jeune
 Parque, Paris, 1931.
 Id., La nuit coloniale, Julliard, Paris, 1962.
 Abdouh Mohamed, Risalat el-Tawhid, trad. Par B. Michel et Mustafà Abd el-Raziq,
 Geuthner, Paris, 1925.
 Ajam Maurice, problèmes algériens. Impressions de voyage. L'arabophilie Le
 nationalisme musulman, Paris, 1913.
 Bel Alfred, La religion musulmane en Berbérie, t.1, Paris, 1938.
 Bernard Augustin, L'Afrique du Nord pendant la guerre, Paris, PUF, New Haven,
 Yale University Press, 1926.
 Berque Augustin, "Essai d'une bibliographie critique des confréries musulmanes
 Algériennes", dans Bull. Soc. Géogr. Archéol. Oran, 1, XXXIX, 1919.
 Berque Jacques, Le Maghreb entre deux guerres, Paris, Ed. du Seuil, 1962.
 Id., ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb, dans Etudes
 D'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Levy Provençal, Paris, 1962.
 Bourdieu Pierre, Sociologie de l'Algérie, PUF, col. Que Sais-je ? 1958.
 Bousquet G.H, Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imam Malik, Paris,
 Alger, t.1, 1956.
 Id., L'authentique tradition musulmane. Choix de hadiths, trad. Introd. et notes
 Paris, B. Grasset, 1964.
 Bouvreuil A.G., « Agitation politique et religieuse chez les musulmans d'Algérie »,
 dans AF, nov. 1936.
 Brockelmann Carl, Histoire des peuples et des Etats islamiques, trad. Fr. par
 M. Tazerout, Paris, Payot, 1949.

- Burdeau Auguste, L'Algérie en 1891. rapport et discours à la chambre des Député. Paris, 1892.
- Caillois Roger, Instincts et sociétés, Biblioth. Médiations, Paris, 1964.
- Cambon Jules, Le Gouvernement Général de l'Algérie (1891-1897), Paris Alger. 1918.
- Centre d'Etudes de Politique Etrangère (Paris), Entretiens sur les pays de la civilisation arabe, t.I (1936), t.III (1938), Paris, 1939.
- Charavin M., Les évolutions d la Kabylie, Rens. Colon. Mars 1938.
- Chastenet Jacques, Histoire de la Troisième République. Les années d'illusions (1918-1931), Paris, Hachette, 1960.
- Congrès de l'Afrique du Nord (Paris, 1908), ouvrage collectif, Paris, 1909, 2 vol.
- Dansette Adrien, Histoire religieuse de la France contemporaine, Paris, 1964.
- Délégations Financières Algériennes, Comptes rendus des séances, désignés ici sous l'abrév. Assemblées Financières.
- Depont Octave, L'Algérie du Centenaire. L'œuvre française de libération, de Conquête morale et d'évolution sociale des indigènes, Bordeaux, 1928.
- Dermenghem Emile, Le culte des Saints de l'Islam maghrébin, 3^{ème} Edition, Paris. 1954.
- Desparmet Joseph, La turcophilie en Algérie, Alger, 1916-1917.
- Id. « Un réformateur contemporain en Algérie », dans AF, mars 1933.
- Id. « Les guides de l'opinion indigène en Algérie » dans AF, jan. 1933.
- Id. « La résistance à l'Occident » dans AF, mai 1933.
- Id. « Les manifestations en Algérie (1933-1934) », dans AF, 1937.
- Id. « La politique des Oulémas algériens (1911-1937), dans AF, 1937.
- Id. « Le panarabisme et la Berbérie » dans Rens. Colon., août-sept. 1938.
- Eisenbeth Grand rabbin Maurice, Le judaïsme nord-africain. Etudes démographiques sur les Israélite du département de Constantine, Constantine, s.
- Ermont Louis, « Afrique du nord et Proche-Orient » dans AF, avril 1933.
- Faci ., L'Algérie sous l'égide de la France, contre la féodalité algérienne, préface de M.Violette, Toulouse, 1936.
- Fekar Bénali, « La représentation des Musulmans algériens », RMM, t.7, 1909.
- Gardet Louis et M.M Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris. J.Vrin, 1948.
- Gibb H.A.R., Les tendances modernes de l'islam, trad. Fr. par B.Vernier, Paris. 1949.
- Id. La structure de la pensée religieuse de l'Islam, trad. Fr. F.Arin, Paris, Larose. 1950.
- Goldizher Ignaz, Le dogme et la loi de l'Islam , trad. F.Arin, Paris, P.Gueuthner. 1958.
- Gouvernement Général de l'Algérie, Exposé de la situation générale de l'Algérie. Alger, un vol. Id. Statistiques générales de l'Algérie, public. Périodiques, Paris-Alger.
- Gouvion Marthe et Edmond, Kitab Al 'A'yane al-Maghariba (livre des notables Maghrébins) , Alger, 1920.

Abbas Ferhat, De
Parque, Paris,
Id. , La nuit color
Abdouh Mohame
Geuthner, Paris
Ajam Maurice, l
nationalisme n
Bel Alfred, La rel
Bernard Augustin
Yale Universit
Berque Augustin,
Algériennes »,
Berque Jacques, L
Id., ça et là dans
D'orientalisme
Bourdieu Pierre, S
Bousquet G.H, Al
Alger, t.1, 1956
Id., L'authentique
Paris, B.Grasst,
Bouvreuil A.G., «
dans AF, nov. 1
Brockelmann Carl
M.Tazerout, Par

is, 1918.
e, 4^{ème} éd. 1935.
n Islam », dans AIEO, Alger
(1880-1960) » dans Confluents
bdou aux Algérien » (1905)
érie (1919-1939) » dans IBLA
dans Regards sur l'Islam, Publ.
vence, N° XXXIV, 1965.
é d'ensemble, Alger, 1931.
dans RMM, juin 1920.
Revue d Paris, nov.-déc. 1913
rd. Bibliographie militaire des
s à l'Algérie
II (l'Algérie).
Actes du XIV Congrès in
ns AF, sept. 1934.
év. 1938.
litiqués en Algérie », dans
musulmans, Alger, 1913.
dans Rens. Colon. Mars 1938
ol., Paris, T.I, 1924.
s du Jardin, Paris, 1933.
au Maroc », dans Congrès
26.
e, Alger, 1910.
nt de vue indigène, Paris, Alger
llimard, 1964.
l'un ancien gouverneur généra
gène » dans Rens. Colon. Avri
Abou Djafar Mohammed Ben
e, Paris, 1958.

Grunbaum Gustave E ? von, Unity and variety in Muslim Civilization (Recueil De
conferences, édité par Th University of Chicago Press), Chicago, 1956.
Hamel Louis, De la naturalisation des indigenes musulmans d'Algérie, Alger,
1889.
Hamet Ismaël, Les musulmans français du Nord de l'Afrique, Paris, 1906.
Histoire et Historiens de l'Algérie, ouvrage collectif, publié par la Revue
historique. Collection du centenaire, Paris F. Alcan, 1931.
Iqbal Mohammed, Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam, trad. Fr. par
Eva.Meyerovitch, préface de Louis Massignon, Paris, 1955.
Jalabert Louis, « La fermentation algérienne », dans Etudes, Paris, 20 mars 1935.
Id. « Dans le Maghreb qui bouge » dans Ibid, 1938, II ?
Id. « La turbulence de l'Islam », dans Ibid, 1938, I.
Joly A., « Les confréries religieuses et les marabouts en Algérie », dans Congrès
de l'Afrique du Nord, Paris, 1909
Jomier Jacques ; Le commentaire coranique du Manar, Paris, 1954.
Julien Charles André, L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et
souveraineté française, Paris, 1952.
Kessous Moh. El-Aziz, La vérité sur le malaise algérien, préface du Dr. Ben-
Djelloul, Bône, 1935.
Laoust Henri, Le califat dans la doctrine de Rachid Rida, trad. D'el-khilafa ou El-
Imama el-'uzma (le califat ou l'imama suprême), Mémoires de l'Institut fr. de
Damas, t.VI, Beyrouth, 1938.
Id., Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki -Din Ahmed b.T ayimiya,
Publ. De l'Institut fr. d'Archéol. Orient., Le Caire, 1938.
Id., Contribution à une étude de la méthodologie canonique d Taki D-Din Ahmed
b. Taymiya, Imp. De l'Intitut fr. d'Archéol. Orient. 1939
Layer Ernest, Confréries religieuses musulmanes et marabouts. Leur état et leur
influence en Algérie, Rouen, 1916.
Lazard Claude, L'accession des indigènes algériens à leur citoyenneté française,
Thèse, Paris, 1938.
Le Tourneau Roger, « L'Islam nord-africain », dans AIEO, t.XV, Alger, 1957.
Id., L'évolution politique de l'Afrique du nord musulmane (1920-1961),
Paris, 1962.
Mahboub Ali, « Le problème des réformes algériennes » dans Rens ; Colon, N°1,
avril 1935.
Massignon Louis, « Introduction à l'étude des revendications islamiques » dans
RMM, juin 1920.
Id., Annuaire du Monde musulman, statistique, historique, économique, Paris,
PUF, 1955.
Maunier René, Mélanges de sociologie nord-africaine, Paris, 1930.
Mawardi (Abou - I-Hassan Ali), Les Statuts gouvernementaux, trad. Fr. par
E.Fagnan, Alger, 1915.
Mélanges Charles André Julien, Etudes maghrébines, Paris, 1964.

- Mélia Jean, L'Algérie et la guerre (1914-1918), Paris, 1918.
 Id., Le triste sort des indigènes musulmans d'Algérie, 4^{ème} éd. 1935.
 Merad Ali, « Origines et voies du réformisme en Islam », dans AIEO, Alger, t.XVIII-XIX, 1960-1961.
 Id., « L'enseignement des Musulmans en Algérie (1880-1960) » dans Confluents, Paris, juin-juil. 1963.
 Id., « L'enseignement politique e Mohammed Abdou auxx Algérien » (1903) dans Orient, Paris, n°28, 1963.
 I., « La formation de la pensée musulmane en Algérie (1919-1939) » dans IBLA, Tunis, n°105, 1964.
 Id., « Maraboutisme et Réformisme en Algérie », dans Regards sur l'Islam, Paris, des Annales de la Fac. Des Lettres d'Aix-en-Provence, N° XXXIV, 1965.
 Mercier Gustave, Le centenaire de l'Algérie. Exposé d'ensemble, Alger, 1931.
 Michaux-Bellaire Ed., « Les Dergaoua de Tanger », dans RMM, juin 1920.
 Millet Philippe, « Les Jeunes Algériens », dans La Revue d Paris, nov.-déc. 1913.
 Ministère de la Guerre, l'Afrique française du Nord. Bibliographie militaire des ouvrages français ou traduits en français... relatifs à l'Algérie A la Tunisie et au Maroc, Paris, Imp. Nat. T.I et II (l'Algérie).
 Mirante Jan, « La presse périodiqu arabe » dans Actes du XIV Congrès international Des Orientalistes (Alger), Paris, 1907.
 Mohendis L., « A l'assaut de l'Afrique du nord » dans AF, sept. 1934.
 Id., « Afrique du nord et Panarabisme », dans AF, fév. 1938.
 Montagne Robert, « La fermentation des partis politiques en Algérie », dans Etr., avril 1937.
 Neveu E., Les Khouans. Ordres religieux chez les musulmans, Alger, 1913.
 Noel Jan, « L'évolution religieuse à Mila (Algérie) dans Rens. Colon. Mars 1934.
 Peyronnet Raymond, Le problème nord-africain, 2 vol., Paris, T.I, 1924.
 Randau Robert et Abdelkader Fikri, Les compagnons du Jardin, Paris, 1933.
 Rene-Leclerc Charles, « La situation religieuse au Maroc », dans Congrès de l'Afrique du nord, Paris, 1909, T.II
 Roubaud Louis, Mograb, Paris, Grasset, 1934.
 Sanhoury Abd el-Raziq, Le Califat (thèse), Lyon, 1926.
 Simian Marcel, Les confréries islamiques en Algérie, Alger, 1910.
 Spielmann Victor, En Algérie. Le centenaire au point de vue indigène, Paris, Alger, 1930.
 Valery Paul, Regards sur le monde actuel, Paris, Gallimard, 1964.
 Violette Maurice, L'Algérie vivra-t-elle ?, Notes d'un ancien gouverneur général, Paris, 1931.
 Zenati R., « Le problème algérien vu par un indigène » dans Rens. Colon. Avril 1938.
 Zotenberg G. Hermann, Chronique de Tabari (Abou Djafar Mohammed ben Djarir ben Yazid), trad. Fr. Sur la version persane, Paris, 1958.

Grunbaum Gusta
 conferences .
 Hamel Louis, D
 1889.
 Hamet Ismaël, L.
 Histoire et Hist
 historique. Co
 Iqbal Mohamme
 Eva.Meyerovi
 Jalabert Louis, «
 Id. « Dans le Mag
 Id. « La turbulenc
 Joly A., « Les co
 de l'Afrique d
 Jomier Jacques ;
 Julien Charles An
 souveraineté fr
 Kessous Moh. Et
 Djelloul, Bône
 Laoust Hnri, Le c
 Imama el-'uzm
 Damas, t.VI, B
 Id., Essai sur les d
 Publ. De l'Insti
 Id., Contribution à
 b. Taymiya, Im
 Layer Ernest, Cor
 influence en Al
 Lazard Claude, L
 Thèse, Paris, 19
 Le Tourneau Roger
 Id., L'évolution
 Paris, 1962.
 Mahboub Ali, « L
 avril 1935.
 Massignon Louis,
 RMM, juin 1920
 Id., Annuaire du
 PUF, 1955.
 Maunier René, Mèl
 Mawerdi (Abou -
 E.Fagnan, Alger
 Mélanges Charles A

القسم الأول

الوسط الاجتماعي والثقافي

- ✓ الفصل الأول: بعض التجليات الأولى للحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر
- ✓ الفصل الثاني: المجتمع الإسلامي غداة الحرب الأولى
- ✓ الفصل الثالث: القوى الدينية المتعاشية

تتمثل الأول

بعض التجليات الأولى للحركة الإصلاحية في الجزائر (1903 - 1914)

1- مفهوم الإصلاح ليس بغريب على السنة في الإسلام. فالقرآن، في المقام الأول، ساهم في سعة فكرة الإصلاح في صلب الأمة الإسلامية. ومن بين الإحالات القرآنية في هذا المجال، آية التي كثيرا ما يذكرها المصلحون الإسلاميون المعاصرون كشعار: " **إِنْ أُرِيدُ إِلَّا سُلْحًا مَا اسْتِطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ** " (السورة 11، الآية 90) (1). سحر كذلك بأن القرآن يمدح المصلحين الدينيين (7، 169 - 27، 18). وهكذا يمكن النظر للإصلاح بوصفه أحد الدروس الإسلامية الأساسية، بما أنه يستمد جذوره من القرآن نفسه.

2- المعطى المدون المكتوب قد يكفي للإبانة عن القيمة التي اكتسبها مفهوم الإصلاح في سيرات الدين والاجتماعية للمسلمين. غير أن هذا المعطى المقدس تلقى مصورا في سنة 1903 (2). إن كتب الأحاديث تنص على وجود حديث يعبر عن فكرة مؤداها أن الدين الإسلامي في حاجة دورية إلى التجديد أو إن شئنا إلى الإصلاح وأن العناية الإلهية ستبعث، من حين إلى آخر، الرجل الذي سيؤدي هذا العمل الخاص بإحياء الدين والأخلاق. يتبدى هذا حديث غني النحو التالي: يرسل الله إلى هذه الأمة كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (3).

3- الإعلان الرسالي عن الإحياء الضروري الدوري للدين قد فرض نفسه في المحصلة كخليفة مقدسة (4) تعبر عن عادة ربانية، أي عن قانون إلهي يحكم بشكل أزلي سير الأعمال الدورية.

4- هل يتعلق الأمر هامنا بنبوءة حقيقية أو يتعلق الأمر ببساطة بمعتقد شعبي وبشجرة سناخ الرأي العام في مرحلة ما من تاريخ الإسلام؟ ليس هذا بالموضوع المناسب للخوض في نقد هذه السنة

المرتبطة باسم أبي هريرة. سنسجل فقط بأن هذه الفكرة، بعد أن أدرجت في الحديث واضطرب بها المحدثون كدرس رسالي أي سنة، قد اكتسبت قوة الحقيقة الدينية وقوة القانون ذي الجور الرباني.

بعد ذلك، لم يتأكد هذا القانون فحسب، بل وجد هناك أناس سعوا إلى تنصيب أنفسهم مصلحي جيلهم، وهذا لتأكيد، على نحو من الأتقاء، هذا الإعلان الرسالي ومن ثم أيضا ضم استمراريته. ويبدو أن محاولة الغزالي (ت. 1111) ومحاولة المهدي الموحد ابن تومرت (ت. 1130) تندرجان في صلب هذا المعتقد. وقد بدأ ابن تيمية (ت. 1328) في عهده كمجدد كبير. أما صاحب المصنفات الكثيرة الشهير جلال الدين السيوطي (ت. 1505)، فقد صرح بأنه كان مجدد القرن التاسع الهجري (5). وقد شهد القرن الثاني عشر الهجري إصلاح محمد بن عبد الوهاب (1703-1787). أخيرا، وقريرا منا أكثر، كان محمد عبده يعدُّ أكبر مصوِّب إسلامي في الفترة المعاصرة.

إن مفهوم الإصلاح أو التجدد معقد نسبيا. في الواقع، يغطي مجموعة من الدلالات التي تبدو مترابطة أيما ترابط، من بينها: التذكير بالرسالة الأساسية للتزليل وسنة الرسول ﷺ وإحياء الممارسة الدينية (6) ومحاولة "إعادة صياغة" المذهب السني، تتجلى أكثر في تفسير جديد للقرآن والحديث، وصقل الشعائر صقلا جديدا وهذا بالنظر إلى أن المعتقد الشعبي ينطوي على تشويهات مردها إلى الجهل أو انحراف الشعور الديني. كما أن الإصلاحات الدينية يمكن أن يصبحها نشاط مباشر أو على المدى البعيد، على السلوك الأخلاقي والاجتماعي للمؤمنين سواء عن طريق الإقناع وفضيلة الأسوة (7)، وإما عن طريق الإكراه كما حصل مع الإصلاح الموحدوي (8).

إن فحص مختلف المحاولات الإصلاحية التي تتخلل التاريخ يدعو إلى إسناد فترات معينة لظهور الترعات الإصلاحية كان الدين فيها ينسم بالندهور، جراء الانحطاط الثقافي والأبدي السياسية والاجتماعية الخطيرة أو التحول العميق في ظروف الحياة. ولما كانت الظاهرة الدينية لا يمكن فصلها عن الظواهر الاجتماعية والثقافية الأخرى، فإنه بإمكاننا عن حق إثارة علاقة بين الحركات الإصلاحية والأحداث الحاسمة التي تسم التطور التاريخي للأمة بشكل مستديم.

وسواء كان المصلح متقاداً في مسعاه انقياداً أم مقدماً عليه بمبادرة منه، مستبقاً بتشكيل ما
 رغبة الجماعة، وموفقاً في استمالة الناس إلى إصلاحه، فإن الظاهرة، في كلتا الحالتين، يمكن أن
 تعبر عن الوعي الديني. هذا الوعي نفسه يمكن أن يكون مشقوقاً بوعي بالمخاطر الداخلية أو
 خارجية وبتهديدات من شأنها تمزيق وتفكيك الأمة. ذلك أنه طالما كانت السلطة قادرة على
 الحفاظ على توازن اجتماعي يحتفظ فيه كل شخص بالشعور بالحرية والأمن، تعوض الرغبة في
 التغيير بالرضى الإيجابي الآني. في مثل هذه الظروف، لا يترتب عن الحركة الإبداعية في شمالي
 الفكر والعمل والراحة المعنوية التي تولدها حضارة في أوج ازدهارها، أي قلق سياسي أو ديني.
 حينئذ يصبح مفهوم الإصلاح في طور الزوال.
 لكن، أن تؤدي الأحوال المساوية إلى تعطيل أو كبح الحركة الجماعية وهدر الإمكانيات
 الدينية والتضامن على آمال الجميع وتعجز الدولة وتشجيع هيجان العناصر المعادية للمجتمع
 وتبطل الإسلام الإخفاقات والإهانات، فإنه في هذه الحال، ينزوي رجال ليرفعوا عقيركم
 باسم صوفية سياسية ودينية، ويفرضوا أنفسهم "كـمقـومين" ومصلحين. ويبدو بروز
 هؤلاء المصلحين إذن مساوفاً لفترات من الانهيار الجماعي والقلق العام. في مثل هذه الفترات من
 الحياة الاجتماعية والأخلاقية، يفرض انحسار النشاط الخلاق وانحسار المسؤوليات وانتصار قوى
 التسلل في فتح المجال واسعاً للخيال الذي يعيد ابتكار الأساطير المنسية، التي يلتبس فيها العزاء
 في آن واحد، والتي تساهم في أحيان كثيرة في إذكاء الإحساس بالإخفاق والعجز.
 تحس الجماعة بأنها ظفرت برحال خارقين للعادة ومبدعين أفذاذ ومصلحين كبار.
 تلك المصلحون يستبقون، بفضل حدسهم، نداء التاريخ. وبدل أن يستقبلوا بوصفهم
 بـعدون، على خلاف ذلك، دجالين أو ببساطة مشوشين اجتماعيين. حينئذ، تكون
 متفورة للإخفاق كما جميع المحاولات التي لا تقوى على كسر الجدار الحصين للامبالاة
 في وجود العائنين.
 ثم أن المصلحين يمكنهم البروز في لحظة ما يكون فيها الاستعداد الجماعي من القوة بحيث
 وكان السماء هي التي أرسلتهم. وإن حظوا آنذاك بالاستجابة الدقيقة من حيث محتوى
 لانشغالات فترتهم العميقة، ففي مقدورهم أن يستثيروا، عبر تنوع الأوساط
 والمسؤولية والمناخات الثقافية، التعاطف والانضمام إليهم.

وكذلك كانت في نظرنا حال محمد عبده (و حال المصلح الجزائري عبد الحميد بن باديس كما سنرى ذلك لاحقا). هذا المفكر المصري يتجلى بوصفه نموذج المصلح ذي التأثير الإيجابي بسبب الظروف التاريخية والثقافية المواتية جدا. فاسمه وكذا تعليمه تجاوزا الحدود الجغرافية والنفسية. فلم ينظر المشرقون الناهيون إليه بوصفه القائد الروحي لحيلهم فحسب، بل حتى المغاربة البعيد تأثر هو الآخر بمذهبه الإصلاحية، رغم العقبات ذات الطابع السياسي وضعف تحرك الأشياء المكتوبة بين مصر والمناطق الإفريقية الشمالية ذات التأثير الفرنسي، ورغم المسافة الثقافية التي كانت تجعل السكان المغاربة تقريبا غير واعين بالمشاكل الثقافية والدينية للمشرق الإسلامي.

لقد ظهرت الحركة الإصلاحية التي ألهما محمد عبده للجزائريين في الوقت ذاته كفضل رباني بالنسبة للإسلام المعاصر وكتويج لتقليد المجددين الظاهر، الذين أحيا الأمة الإسلامية عبر العصور. وكان لرسالة محمد عبده تأثيرات في الجزائر منذ نهاية القرن التاسع عشر (9). غير أن الجزائريين لم يكتشفوا البعد الحقيقي للزرعة الإصلاحية الجديدة إلا في السنوات الأولى من 1900، لاسيما بعد زيارة محمد عبده للجزائر في سبتمبر 1903.

كان لهذا السفر بعد معنوي هائل، خاصة بالنسبة لعلماء الدين والمثقفين الذين كانوا يتشكلون "حزب" محمد عبده في الجزائر (10). ففي هذه الجزائر المحرومة منذ أمد بعيد من كل تأثير مفيد للشرق، جاءت زيارة مفتي مصر بنفس منعتن. وفضلا عن تعليم الأستاذ الحلي ووجوده الباعث على الحماس بالنسبة لمضيفيه، نسجل دلالة الحدث التاريخية، أي استعادة الصلة العاطفية والروحية بين موقع هذا المغرب والكيان الواسع للأمة الإسلامية. ففضل زيارة محمد عبده للجزائر، ألفت العروة المشقة ومن ثم الضعيفة التي كانت تشكلها بحلة المنار نفسها معززة تعزيزا خاصا. وحينئذ، بدا وكأن فرصة جديدة قد لاحت للإسلام الجزائري.

لقد أفضت القطيعة الماثلة بين الجزائر وبقية العالم العربي إلى انقطاع شبه كلي للمبادلات والمجادلات الشافية ونضوب منابع الإلهام المشتركة وإلى نوع من نسيان الشرق، قد تجلّى في شكل جهل. كان الإسلام الجزائري المنقرقع على قواه الحادة، يتوفر على موارد متواضعة

تسمية، سواء من حيث الرجال أو من حيث التجهيز الفكري. لم تسمح له إمكانياته الثقافية بمحاصرة التطور الضروري والإقدام على التحديد المساوق لتقدم الفكر والحضارة في العالم. إن وضع الإسلام الجزائري هذا قد تفاقم جراء عزله الجغرافية. فالإسلام الجزائري، الذي عجز عن جهة البحر زأوربا، زالمحاط والكتلة المغربية والصحراء الكبرى من جهة أخرى، والذي عجز تونس أخيرا، التي كان إشعاعها الثقافي متواضعا، كان تقريبا بمنأى عن كل تأثير منعش. بالفعل، إذا استثنينا المدرسة الفرنسية، التي لم يكن ينتظر منها الإخصاب، فقد كان الإسلام الجزائري رهن بعض الأقطاب الثقافية الداخلية، ذات الإمكانيات المحدودة. كانت هوية مكتبة على نشر تعليم ديني ولغوي بدائي، مكرسة جل جهودها لنشر مبادئ التصوف والرفوع وإلى تسيير قضايا "الجمعيات الدينية" affaires confrériques. فالمدارس الثلاث الوحيدة الرسمية الموجودة في كل من الجزائر وتلمسان وقسنطينة هي التي كانت تسعى إلى تجديد التعليم الإسلامي التقليدي بإثرائه بالمكتسبات والطرائق الحديثة. بيد أن هذه المدارس كانت موجهة قسما لتكوين موظفي العدالة والدين الإسلامي. لم تكن تتوفر لا على الإمكانيات ولا على الفسوح الرامي إلى تغيير البنى الثقافية للبلاد تغييرا عميقا، ولا إلى إسباغ توجه طريف حقا على الإسلام الجزائري.

كان الإسلام في الجزائر في حاجة إلى دفع تاريخي للانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، للخروج من السبات السلبي والتكيف مع العالم الجديد عن طريق الاهتمام بالنشاط. المسلمون الجزائريون يفتقرون إلى معلومات دقيقة عن مسيرة الإسلام عبر العالم. غير أن عهد عبد الله كان بالضبط الرجل الذي جعلهم يشعرون بإيقاع الشرق الإسلامي، وساعدهم على هتاج توجه الإصلاح للسلام المعاصر بشكل سريع.

وهكذا أخذت الأفكار الإصلاحية للشيخ عبده تنبت في الأذهان في الجزائر منذ 1903، سيما في المراكز الكبرى ذات التقاليد الثقافية (الجزائر، قسنطينة، تلمسان). صحيح أن أنصار حقن مصر المقتنعين كانوا أقلية، ولكن كان لهم تأثير فكري واجتماعي كاف جعلهم يستميلون كثر الناس وانضمامهم إلى التزعة الجديدة. وكان أحدهم، وهو عبد الحليم بن سماية، الأستاذ بطنجة (الرسمية) بالعاصمة، يشغل منصبا ممتازا لإشاعة الأفكار الإصلاحية ضمن الإطارات الحزبية والمدنية المقبلة للمجتمع الإسلامي الجزائري (11). فضلا عن هذا، كان المفتي الحنفي

للمسجد المالكي الكبير ومفتي جامع السفير بالعاصمة قد تبني أفكار محمد عبده. كانا يتمتعان بسلطة معنوية كافية تمكنهما من الإسهام في إشاعة الإصلاح في مناطق نفوذهما. وكانا مدعّمين من قبل بعض الأعيان والبرجوازيين القاطنين بالعاصمة، القربيين جدا من الأوساط الدبية والفكرية، الذين كان بإمكانهم أن يكونوا مثلا جديرا بأن يحتذى.

هذا هو ما كان يدعى في ذلك الحين بـ "حزب" محمد عبده، الحزب الذي أمكنه شبه فشيئا أن يحوز انضمام المسلمين الناهمين إليه، الحريصين في آن واحد على الوفاء للسنة والإسناد في الوقائع الجديدة لزمانهم.

في 1905، أحدثت وفاة الزعيم الإصلاحى تأثيرا جما في صفوف المثقفين المسلمين بالعاصمة الجزائرية. نحن نعرف الشهادات التي قدمت بهذه المناسبة من قبل كبار ممثلي السلفية في العاصمة (12). إن الفضول الذي كان الجزائريون يبدونه للتعليم الحى لمحمد عبده التفت إلى آثاره المكتوبة والمطبوعة تلميذه رشيد رضا المسماة "المنار".

ثمة أمارات لا تقبل النقاش تشهد على مسار أفكار عبده الإصلاحية ومدرسته في الجزائر في بداية القرن العشرين.

1. هكذا، في 1904، نشر مثقف من العاصمة أصله من القبائل، ألا وهو محمد السعيد الزواوي (ابن زكري) كتابا صغيرا لا شك أنه ذو أهمية دنيا من حيث المحتوى ولكنه لافت من حيث الغايات التي كان صاحبها ينشدها: "أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل" (13). هذا العنوان ينبغ عن ذهنية جديدة لدى المثقفين الجزائريين في بداية القرن. والكلمة المفتاح "الإصلاح" قائمة شائعة. والصيغة ترن كالشعار. وتستجيب كما الصدى لإحدى الأفكار الأساس للدعاية الإصلاحية لمدرسة المنار (14).

هل نحن بحاجة إلى التذكير بأن الإصلاحيين السلفيين يدعون إلى ضرورة إشاعة روح جديدة في المؤسسات المرابطية القديمة التي كانت تبدو ممارساتها الدينية وتعليمها وطبائعها غير مساوقة ومناسبة للتصور الظاهر للمذهب الإسلامى ولا مع متطلبات الفترة المعاصرة. وهكذا بدأ كتب الشيخ محمد السعيد الزواوي وكأنه يعكس، بواسطة ميزة العنوان وحده، إحدى أفكار الحركة الإصلاحية السنية الأساس للسلفية: ضرورة إصلاح النظام المرابطى.

2. بعد سنوات من وفاة محمد عبده، تجلّى تأثيره المعنوي والديني على النخبة الجزائرية ذات الثقافة العربية، بشكل جليّ. في 1913، ظهرت للوجود جريدة أسبوعية ذات مظهر متواضع للغاية: ذو الفقر (تيمنا باسم سيف الرسول الذي ورثه صهره علي كرم الله وجهه). العدد الأول منها مؤرخ في 5 أكتوبر 1913. هذه الجريدة الصغيرة، المطبوعة طباعة حجرية lithographié، كانت مدونة ومكتوبة باليد من قبل مؤلف واحد: ابن الصور الصنهاجي.

ما هو مذهبها وما هي غاياتها؟ لتحديدنا تحديدا أفضل، نستشهد بافتتاحية عددها الأول (1913): [أنست ذو الفقر للدفاع عن السنة المحمدية ومحاربة البدع الشيطانية التي أدت إلى هلاك المسلمين والمسلمات. إن جريدة ذو الفقار جريدة إصلاحية تتبع نزعة محمد عبده، ولن تجد عن السبيل الذي رسمها لها المصلحون الحقيقيون. وتلتزم مبدئيا بالابتعاد عن السياسة لأن السياسة تحول الخير إلى شر] (15).

هنا ويجب أن نسجل بأن هذه الجريدة تدرج في الخط الإصلاحية لمحمد عبده، وتشدّد حدة على مناهضتها للمرابطة، ومعارضتها لفرنسة الشبيبة الإسلامية. إن موقفها المعارض المرطبة سمع من سمات المذهب السلفي الإصلاحية ويعكس في الوقت ذاته ذهنية الأوساط الجزائرية المثقفة في بداية القرن العشرين (16) كما تشهد على ذلك وجهة نظر ضابط ترجمان في تلك الفترة المدعو ج. ميرانت:

"أحيانا، أمكننا أن نقرأ، وعلى نحو من المفاجأة السارة، في الصحافة العربية، مقالات تحمّل عند المرابطين، هؤلاء الدجالون الكبار الذين يشوهون الدين ويفرون باستغلال سذاجة الناس ويقاومون مقاومة شرسة الروح الجديدة للحقيقة والتسامح التي سينهار تحتها تأثيرهم".

إن الطابع الحارق الذي يتعاطاه هؤلاء الأشخاص يسرّهم قد جعلهم يبدون في نظرنا في الدين أقلّ صوتا منه عند بعض الصحافيين الأوربيين الذين توسموا فيهم فعالية

فيهم للهيمنة على السكان المسلمين" (17).
وقد لا عن تصريحاته التي أعلن فيها محرر ذو الفقر انتماءه لما يمكن أن نسميه مدرسة محمد الإصلاحية، فقد خصص الصفحة الأولى كلها من العدد 3 لرسم صورة الشيخ عبده

(بالقلم) مشفوعة بهذه العبارة البليغة : المدير الديني لهذه الجريدة". أضيف إلى هذا إيراد بيتين شعريين ذكرهما رشيد رضا (18).

وعلى ذكر كلمة "عمامة"، قدّم محرر الجريدة هذا التفسير الشخصي: [نقصد بها "العلماء المحافظين". نضيف هاهنا فيما يخصنا: فروع المرابطين والمرتدين الريدنقوت (أي الفتية الجزائريين الذين يعيشون وفق النموذج الأوربي).

أخيراً، نسجل أن ناشر "ذو الفجر" يحيل على المنار وأنه يذكر دعماً لاختياره الإصلاحية هذه الآية القرآنية: "إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أستعين". (11، 90).

3. في الفترة نفسها، أي في 1913، شهدت العاصمة ميلاد جريدة أخرى باللغة العربية "الفاروق"، وهي دورية أسبوعية "إسلامية وطنية تربوية أخلاقية واقتصادية واجتماعية" تصدر هي الأخرى عن المثل الإصلاحية. في افتتاحية العدد 51 (9 مارس 1914)، نقرأ ما يلي: "الفاروق، أول صحيفة إسلامية تظهر في العاصمة الجزائرية، مبدؤها الإصلاح الديني والاجتماعي" (ص 1، العمود 5). في هذا العدد نفسه، يعلن الناشر بأنه عازم "على محاربة البدع والآفات (الخمر والميسر الخ)" (ص 2، العمود 5).

انطلاقاً من 1921، تباغت هذه المجلة بكونها تقدم "منبراً حراً لكتاب المذهب الإصلاحية". هكذا، بعد مرور عشر سنوات تقريبا من زيارة محمد عبده إلى الجزائر، أخذت أفكاره في الشروع، خارج حلقات المختصين الضيقة. وقد ساهمت الصحافة الإسلامية للعاصمة، رغم أنها كانت محتشمة، وذات سحب محدود جداً، في نشر المصطلحات والمفاهيم الأساسية للحركة الإصلاحية السنية. وهكذا طرحت بشكل بين صريح مسائل هامة مثل نقد السلوكيات ومكافحة البدع وانحلال الأخلاق أمام الرأي العام الإسلامي. شعر المثقفون الجزائريون بأنهم معنيون جداً بالمذهب السلفي الإصلاحية وأدركوا أنه من واجبهم نشره في بلادهم.

كان التطور الديني والثقافي الذي شرع فيه في المشرق يدفع من جمال الدين الأفغاني محمد عبده يوشك على الامتداد إلى الجزائر في العقد الثاني من القرن العشرين. وأخذت فكرة

إصلاح الأخلاقي والديني الضروري، من حيث منظور السنة التي كانت تدعو إليها السلفية تكيف في الجزائر، عشية التقلبات التي كانت الحرب العالمية الأولى ستفضي إليها. في الواقع، عجلت الحرب الكبرى هذه بهذا الوعي، الثقافي والديني في آن واحد، والذي عرضنا منذ حين بعض أوجهه. وقد ساهمت بعض أحداث هذه الحرب في تقريب من الوجهة عاطفية الجزائريين المسلمين من إخوانهم المشاركة، بتقوية اهتمامهم بمشاكل العالم العربي والخيال الخيرة العثمانية وسقوط الخلافة.

ولعله من المفيد التذكير ببعض التواريخ لإعطاء فكرة عن اهتمام المسلمين في الجزائر بمسائل السياسة والدينية للمشرق الإسلامي.

1914 (نهاية أكتوبر): تركيا تدخل في حرب ضد الحلفاء. حاولت الإدارة الفرنسية في الجزائر، عن طريق حملة صحافية ذكية تأليب الرأي العام ضد تركيا. وكان الفتيان الجزائريون، حين طالبوا من قبل بالإدماج، دعائم حماسية للسياسة الفرنسية التي تنكر على تركيا الشرعية في قتيل الأمة الإسلامية سياسيا. غير أن الجهود المتضافرة للإدارة والشبية الإسلامية المتفرنسة لم تخرج في إقناع الجماهير الإسلامية ولا في تخليصها من حبيها للأترك، الذي لم يكن في الواقع سوى نوع من الوفاء للصورة التقليدية للإسلام.

1916: "التمرد العربي" و"تمرد الشريف بمكة المكرمة على سيده التركي". أصبح الحسين ملكا على الحجاز. وسرعان ما استغلت فرنسا هذا الوضع ضد تركيا. أصبح الحج إلى البقاع الحرام، ممنوع على الجزائريين خلال السنوات السابقة للحرب، مسموحا لمائتين وتسعين جزائريا أختير جلهم ضمن الأعيان الرسميين القيمين على الشؤون الدينية والقادة المرابطين. نظم حسين شريف مكة ووفد من الحجاج الجزائريين. كان ذلك بمثابة اعتراف بالملك الجديد على حجاز، من قبل مندوبين عن السكان الجزائريين وبشكل ثابت نوعا من قطع اللولاء إزاء سلطان العثماني. وقد كتب الحاكم العام شارل ليوتو بصدده هذا الحج، الذي تضاعف سريرا سنة دبلوماسية: "في الخلاصة، شكّل الحج، بسبب الظروف الخاصة التي جرى فيها هذه السنة، تظاهرة سياسية ودينية في آن واحد (20)، كان نجاحها هاما وبعدها هائلا" (21).

1917: أتر إعلان بلفور على الرأي العام الإسلامي الذي كان قد تأثر بعد تفكك الجمهورية العثمانية واضطراب العالم العربي. وكانت عواقب مرسوم كريميو (24 أكتوبر

هذا إيراد بيتين

ي: [نقصد بها:

فتوت (أي الفتيان

لاختياره الإصلاحية

عليه توكلت وإلى

جري باللغة العربية

أخلاقية واقتصادية

لعدد 51 (9 مارس

مة الجزائرية، مبدؤة

سه، يعلن الناشر بأنه

(5

هب الإصلاحية".

ث، أخذت أفكاره في

ية للعاصمة، رغم أن

قيم الأساسية للحركة

مثل نقد السلوكات

قتون الجزائريون بأنهم

بلادهم.

جمال الدين الأفغاني ثم

عشرين. وأخذت فكرة

(1870) ماثلة في الذاكرة. مما أذكى المخاوف القديمة والأحقاد التي نسي بعضها. كان الوعد بوطن قومي يهودي في فلسطين كافياً لجعل المسلمين الجزائريين يتصورون تحالفاً بين الأوربيين وممثلي الشعب اليهودي ونوعاً من التحالف اليهودي المسيحي موجهاً ضد الإسلام. وهكذا أضافت المسألة الفلسطينية إلى الأزمة العثمانية، وساهمت في توسيع مجال الانشغالات الدينية والسياسية للشعب الإسلامي الجزائري.

1918 (بداية جانفي): أثار نشر برنامج "14 نقطة" للرئيس الولايات المتحدة ولسن اهتماماً جماهيرياً لدى المسلمين الجزائريين الذين كانوا على علم بالشؤون الدولية. لقد وفر المذهب الولسي هؤلاء نوعاً من التبرير، وبشكل غير مباشر، تركيبة معنوية مستحقة للغاية (22). ومن ثم ندرك الصدى الطيب الذي ظفر به هذا المذهب لدى الفتيان الجزائريين ذوي التربة الوطنية، الذين كانوا يحملون على الأقل باستقلالية إدارية في إطار الوحدة المغاربية تحت الوصاية الفرنسية (23). كان الناطقون باسم الرأي العام الإسلامي يعتقدون، أنه بفضل التقلبات المترتبة عن الحرب، يجب أن يمنح قانون جديد للجزائر. وقد زودتهم إعادة صياغة خارطة أوربا، وبخاصة تفكك الإمبراطورية العثمانية، بحجة كافية للمطالبة لا بإصلاحات عميقة في إدارة الأهالي فحسب، بل بمراجعة لقانون المستعمرة نفسه. ومن بين هؤلاء الناطقين الطليعيين، نذكر بخاصة الأمير خالد، حفيد الأمير عبد القادر الجزائري (24).

لم يكتف الأمير خالد بالإعراب عن أمان عامة ومطالب غير دقيقة، على غرار جل الفتيان الجزائريين، في صحافتهم ذات اللسان الفرنسي. حاول القيام بعمل جريء بالتماسه تدخل الولايات المتحدة للضغط على الحكومة الفرنسية. وبمساعدة لجنة صغيرة (من بينها رجل القانون قايد حمود)، حرّر وثيقة بغرض تسليمها للرئيس ولسن (مناسبة مؤتمر السلام، الملتئم ابتداء من جانفي 1919 بباريس). وحسب الإمام عبد الحميد بن باديس (25)، فإن هذه الوثيقة قامت بعرض واقع الشعب الجزائري المسلم وطالبت بوضع الجزائر تحت الوصاية الدولية، في انتظار أن توكل العهدة إلى إحدى الدول العظمى.

إن محاولة الأمير خالد هذه كانت جريئة للغاية وغير واقعية كي تنجح. ولم تكن تتناشر قط مع حال الرأي العام الإسلامي لتلك الفترة (26).

هناك رجال سياسة آخرون حاولوا، بذكاء أكبر، استغلال عواقب الحرب. لقد طالبوا بشقون باسم الجماعة الإسلامية للجزائر، وهم يستحضرون التضحيات التي تكبدها إخوانهم في الحين والولاء البين الذي أبدوه طوال سنوات 1914-1919 الخالكة، بتحسيد الوعود التحريرية التي تمهدت بها حكومة ج. كليمانسو في 30 جانفي 1918، بمناسبة تعيين ش. جوناواري على رأس حكومة الجزائر العامة.

في الفتيان الجزائريون، الذين شجعهم المذهب الولسي، المقتنعون صدقا بأهم خدموا قضية الفرنسية لا بمحاربة ألمانيا فحسب، بل بقبول الحرب ضد تركيا الإسلامية، بأنه من حقهم الظعن في النظام الاستعماري. لقد بدت لهم الظروف مواتية بشكل استثنائي، لمطالبة فرنسا علانية ورسميا، بإعادة النظر في وضع الأهالي والأخراط إيجابيا في سياسة عمدينة تحريرية. إن ما يعنينا هاهنا من حيث نشأة الحركة الإصلاحية الإسلامية ليس هو تطور المطالب السياسية الاجتماعية للفتيان الجزائريين بقدر ما يهمننا التطور العام الذي كانت هذه المطالب حية فعلية. ذلك أن الأثر الأوضح لحرب 1914-1918، على صعيد المجتمع الإسلامي حثري، يمثل في وعي هذا المجتمع التفاوت غير المقبول بين واجباته (من بينها ضريبة الدم) وحقوقه المحدودة جدا من قبل قانون الأهالي.

هذا الوعي، الذي أوله العديد من الناس بوصفه صحوة وطنية، أو كصحوة للزعزعة المتعمدة والمعادية للأجانب، جدير بالعناية. ذلك أنه لم يكن قط نتيجة أزمة عابرة وغليان سعحي مثار من الخارج (كما كان يحلو للبعض اعتقاده)، بل كان أمانة عن تطور حاسم لحريتي انعام الإسلامي في الجزائر. كما كان نقطة انطلاق لمخاض الأذهان والحماس لإحيوي اللذين تميزت بهما الحياة الإسلامية بعد الحرب.

يبدو أن الحركة الإصلاحية، موضوع دراستنا هذه، قد استثارتها الشبان المثقفون المرربون لسي كانوا شهودا متحمسين لهذا النوع من التحول السياسي والأخلاقي المترتب عن الحرب. هؤلاء المثقفون الشبان، الذين شجعهم مثال مواطنيهم من ذوي الثقافة الفرنسية (مثل الفتيان حثريين) الذين كانوا يرغبون في القضاء على الجمود السياسي لأمتهم؛ حاولوا كسر الامتالية conformisme الدينية والسلبية الثقافية لإخوانهم في الدين.

لذا يمكن النظر إلى النشاط الإصلاحي كإحدى نتائج الارتجاج العام للمجتمع الإسلامي الجزائري غداة الحرب الكبرى.

هوامش الفصل الأول

- (1) في الاستشهادات القرآنية أسننا في العادة على الترجمة الفرنسية لـ م. ريجيس بلاشير، باريس، 1957.
- (2) إن لجوءنا إلى الأحاديث لا يعني أننا نقدمها بوصفها أحاديث صحيحة. إننا نستعملها كغيرها من الحجج التي يوفرها المؤلفون المسلمون الكلاسيكيون ووفق تأويل هؤلاء الذين يستظهرونها كتعاليم أخلاقية أو مواد أساسية للمذهب الإسلامي.
- (3) حسب أبي هريرة. أنظر Wensink, I, p324a, II, p197.
- (4) "وما ينطق عن الهوى" (القرآن الكريم)
- (5) أنظر سيرته الذاتية الواردة في نهاية الجزء الثاني من المزهرة، ط 4، القاهرة، 1958: ص 654-659.
- (6) لقد أفضت حل الإصلاحات الإسلامية إلى يقظات مشهودة للورع الشعبي التي تذكر من بعض وجوهها بما حدث في المسيحية الإنجيلية الأنجلوساكسونية.
- (7) في هذا الباب، يمكن ذكر الغزالي ونصه الكلاسيكي حول وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- (8) حول الحرب التي شنها ابن تومرت على المرابطين وصرامة سياسته الدينية (خاصة في "التميز" الذي أجراه في صفوف جنوده بالذات)، انظر البيذق.
- (9) بفضل جريدته العروة الوثقى ومجلة المنار لرشيد رضا (القاهرة ابتداء من 1897).
- (10) في هذا الصدد، نشير إلى دراستنا: L'enseignement politique de M. Abdouh aux algériens (1903)", in orient, n°28, 1963, p.75-123

11، كانت مدارس الدولة تكوّن قضاة وتراجمة وموظفين آخرين للعدالة الإسلامية والمدرسين للغة
عربية والمفتين والأئمة ومختلف أعوان الدين الإسلامي.
12 أنظر رشيد رضا.

(13) Fontana éd. Alger, 1904, 8^e Cote de la "Biblio. de l'Ecole Nat. Des Langues or. Viv.
H.D, VII53

14، قبل زيارة محمد عبده للجزائر (1903)، دعت مجلة المنار التي كانت تعنى بالوضع الديني
والسياسي لبلدان شمال إفريقيا، المغاربة الموالين للإصلاحيين إلى محاربة بدع وخرافات المرابطين...

15، ذكر لحكمة محمد عبده، أنظر دراستنا المذكورة: L'enseignement politique de
M. Abdouh... p. 125

16، أنظر ص 3738

(17) J. Mirante, "La presse périodique arabe", dans Actes du XIVe Congrès Intern. Des
Orientalistes, Paris, 1907, p. 202-203

18، تاريخ، ج 1، ص 1026.

19، جعل منها الطيب العقبي شعار جريدة الإصلاح التي أصدرها في 1929.

20، سكتب أولا: سياسي أولا.

21، Exposé, 1916, p. 716

22، تذكر بالخطوط الكبرى للمذهب الولسي الذي كان يحيل عليه طوعا ثملا ما كان يعرف
بـ"حزبية الإسلاميين في الجزائر..."

23، أنظر مثلا 1918-1916, La Revue du Maghreb, Genève,

24، أمير خالد بن الهاشمي بن عبد القادر الجزائري المولود في دمشق ف 1875. بعد دراساته بسوريا
عرج في باريس، دخل في 1892 إلى مدرسة سان سير. بعد تسريحه من الجيش في 1 سبتمبر 1918 (برتية
حزبية) أقام في الجزائر وكان على رأس الحركة المطلبية الإسلامية الجزائرية... أنظر النبذة الهامة التي
صاغها له ابن باديس في الشهاب فيفري 1936، ص 622، وكتاب: أعيان المغاربة ص 63-64.

25، شهاب فيفري 1936، ص 624. لم نوفق إلى حد الآن في العثور على هذه الوثيقة. وإنما لتساءل
عنه سلم حقا إلى الرئيس ولسن.

26، سنوات، صاغ الأمير مطالب معقولة. أنظر: L'Emir Khaled, La situation des Musulmans
d'Algérie. Conférences faits à Paris les 12 t 19 juillet 1924, devant plus de 12000 auditeurs.
Alger, Impr. Du Proletariat, 1925

الفصل الثاني

المجتمع الإسلامي غداة الحرب (1919 1925)

لقد انتشل الارتجاج النفسي الناتج عن الحرب المجتمع الإسلامي الجزائري من عالمه المغلق بقي به في أوج نور القرن العشرين. إن الإيقاع القروسطي للحياة الإسلامية، الذي ظل قائما في غاية عشية الحرب العالمية الأولى (1) انقطع بسبب صدمة الأحداث المأساوية التي كان مجتمع الجزائري منحرفا فيها. فذهب وإياب الأشخاص المتواصل وقيام العديد من السلوكات جديدة، بسبب اقتصاد الحرب، وانقلاب البنى التقليدية و بروز تيارات من المعلومات في إرساط النائية جدا وغير الآهة بإيقاع الحياة المعاصرة وتدفق الأشياء الجديدة الحارقة وشدة تحميم أصداء الخارج، كل هذه العناصر المولدة للصدمات المؤثرة على الوجدان كان من شأنها حث تحول حقيقي في السلوك الاجتماعي للمسلمين أو الجزائريين.

أما الكيانات الجغرافية، التي كان بعضها مغلقاً في وجه البعض الآخر (2)، وفي جهل حتى بالأجنبي، وحدثت نفسها فجأة متقاربة بفضل روابط جديدة، ومعرضة لنفس مصيريات، وخاضعة لنفس المحن. ووجدت أجزاء الجزائر المختلفة نفسها، رغما عنها، منتشلة من ساقها، ومدفوعة إلى المكاشفة المتبادلة. وهكذا وسعت وجهات النظر المحلية حقل فضولها. هناك كل التي كانت بالأمس بعيدة أصبحت مأنوسة. برز رجال تخرؤوا على الكلام لا باسم قبيلة أو القبيلة ولا حتى باسم منطقة إثنية أو منطقة اقتصادية، بل باسم جماعة وطنية واسعة حيث تعلم هؤلاء وأولئك كيف يعترفون بوحدهم الأصلية.

باختصار، يرتقي محاض الرأي العام الإسلامي في الجزائر إلى سنوات الحرب العالمية الأولى. إن الآثار المختلفة المترتبة عنها وكذا الانفعالات التي استشعرها جماعيا المسلمون (3) كانت دون ريب سبب الوعي الذي تجلّى في المجتمع الإسلامي الجزائري، عند نهاية الحرب

حديري

1- حالة الرأي العام الإسلامي

هذا الوعي تسارع بدفع من الصحافة الإسلامية ذات اللسان الفرنسي واللسان العربي التي ازدهرت سريعا (4) منذ نهاية الحرب. ذلك أنه طوال سنوات الحرب، أدت القيود المفروضة على حرية التعبير إلى تعذر ظهور أي صحافة إسلامية معارضة. إلى جانب الجرائد الرسمية (بالعربية والفرنسية) والمطبوعات شبه الرسمية، كانت الإدارة تتساهل مع بعض الصحف الإسلامية التي انبرت منذ بداية الحرب، لتخدم القضية الفرنسية بولاء تام(5).

لكن الترتيبات الليبرالية التي أبدتها بعض القادة الفرنسيين بصدد مسألة الأهالي، منذ نهاية الحرب، والنفس التحرري الذي صاحب عودة السلم ساهمت في رفع القيود التي كانت جاثمة على الناظرين باسم الرأي العام الإسلامي. حيث، سعت الصحافة الأهلية إلى الإضطلاع بدور محرك في تكوين الرأي العام الإسلامي في الجزائر.

تمثل الإجراء الأول الكبير الذي اتخذته الحكام الفرنسي، عند انتهاء الحرب، لإشاعة الانفراج في المستعمرة، في تعيين ش. جونارت حاكما عاما في 29 جانفي 1918. كان هذا الإجراء دون ريب "محررا" بالنسبة للرأي العام الإسلامي. بالفعل، طمأنت شخصية جونارت المسلمين الذين كانوا يعرفونه(6). ولا يمكننا وصف المنعطف الجديد الذي أسبغته على السياسة الجزائرية عند نهاية حرب 1914 - 1918، بشكل أفضل، إلا بذكر شهادة له تعكس جوهر مذهبه في مجال السياسة الاستعمارية:

"إن السنوات الطويلة التي قضيتها وسط الرعايا الإسلامية لم تقض قط على ميلي نحوها بل قوت تعاطفي الجرم معها والثقة في نتائج سياسة التقارب والشراسة التي وجدت في السوف الفرنسي تراحمه باغواء. لطالما ناهضت أولئك الذين يريدون تسييط المحاولات السخية الرامية إلى غزو إفريقيا الشمالية غزوا معنويا، مصرحين بأن الهوة التي تفصل المسيحية عن الإسلام لا يمكن اجتيازها"(7).

في الوقت نفسه، الذي أعلن فيه تعيين الحكام العام الجديد للجزائر، ج. كليمانسو، عبر برنامج الإصلاحات الذي من شأنه أن يهّم المسلمين:

من الحكومة التي ترغب في الاعتراف بولاء الأهالي الجزائريين، سعيدة بالإقدام، بالاتفاق مع حاكم العام الجديد، على إنجاز سلسلة من التحسينات والإصلاحات التي تهتم الوضع المادي المعوي لرعايانا الإسلامية. في دورة هذا اليوم، قرّر مجلس الوزراء أن ينجز دون تأخير تحيات التي وعد بها رسمياً الأهالي الجزائرية" (8).

تتبعي الوعود المشار إليها في هذا التصريح الوزاري إلى 1914. وقد ذكرت بها الحكومة في 1915، على لسان ج. كليمانسو، رئيس لجنة الشؤون الخارجية بمجلس الشيوخ وجورج بيريس رئيس لجنة الشؤون الخارجية لغرفة النواب على النحو التالي:

لجنة الشؤون الخارجية لمجلس الشيوخ، بالاتفاق التام مع لجنة الشؤون الخارجية لغرفة النواب، صادرة عن الإرادة الرسمية المبرر عنها من قبل الغرفتين، تتشرف بدعوتكم إلى إنجاز إصلاحات الخاصة بالوضع المعوي والمادي لأهالي الجزائر دون تأخير. هؤلاء السكان قد حاربوا مرة أخرى على ولائهم وتعلقهم الشديد بفرنسا. ومن ثم فإن الوقت موات تماماً اليوم لهذا. وهذا بواسطة أفعال دقيقة ونهائية، الإصلاحات التي صادقت على مبادئها غرفة النواب في 4 فيفري 1914" (9).

وقد أخرجت وعود حكومة ج. كليمانسو في شكل قانون 4 فيفري 1919، الذي فتح باب التحرر الاجتماعي، وإلى حد ما، السياسي، للمسلمين الجزائريين (10). هذا القانون، حتى كثيراً ما استحضره رجال السياسة المسلمون بوصفه "القانون السياسي للأهالي في الجزائر" (11)، رغم أن بعده قد قلصه مرسوم 26 مارس 1919، لاسيما فيما يتعلق بوظائف النساء (12).

مكثرت تراءى أهمية تاريخ 1919 في تطور المجتمع الإسلامي الجزائري. ذلك أنها لا تحتمل أهمية من الآلام والقيود الاجتماعية والضغط السياسي فحسب، بل لأنها فتحت آفاقاً واسعة للغاية بالنسبة للشبيبة المثقفة الإسلامية. بالفعل، لقد وسع هذا القانون القاعدة الانتخابية للمسلمين وسهل لهم الحصول على المواطنة الفرنسية. رغم آثاره المحدودة من الوجهة العملية، قد استر هذا القانون آمالاً كبيرة في وسط جيل الأهالي الجديد، وأذن بتوجه ليبرالي سخّي في السياسة الفرنسية في الجزائر.

إن الحكومة التي ترغب في الاعتراف بولاء الأهالي الجزائريين، سعيدة بالإقدام، بالاتفاق مع حاكم العام الجديد، على إنجاز سلسلة من التحسينات والإصلاحات التي تهتم الوضع المادي المعيشي لرعابنا الإسلامية. في دورة هذا اليوم، قرّر مجلس الوزراء أن ينجز دون تأخير تحقيقات التي وعد بها رسمياً الأهالي الجزائريين" (8).

ترتقي الوعود المشار إليها في هذا التصريح الوزاري إلى 1914. وقد ذكّرت بها الحكومة في 1913. على لسان ج. كليمانسو، رئيس لجنة الشؤون الخارجية بمجلس الشيوخ وجورج برناردش، رئيس لجنة الشؤون الخارجية لغرفة النواب على النحو التالي:

إن لجنة الشؤون الخارجية لمجلس الشيوخ، بالاتفاق التام مع لجنة الشؤون الخارجية لغرفة النواب، صادرة عن الإرادة الرسمية المدير عنها من قبل الغرفتين، تتشرف بدعوتكم إلى إنجاز إصلاحات الخاصة بالوضع المعنوي والمادي لأهالي الجزائر دون تأخير. هؤلاء السكان قد عانوا من أزمة أخرى على ولائهم وتعلقهم الشديد بفرنسا. ومن ثم فإن الوقت موات تماماً اليوم لبحثهم وهذا بواسطة أفعال دقيقة ونهائية، الإصلاحات التي صادقت على مبادئها غرفة النواب في 1914" (9).

وقد أخذت وعود حكومة ج. كليمانسو في شكل قانون 4 فيفري 1919، الذي فتح باباً لتحرير الاجتماعي، وإلى حد ما، السياسي، للمسلمين الجزائريين (10). هذا القانون، الذي كثيراً ما استحضره رجال السياسة المسلمون بوصفه "القانون السياسي للأهالي في الجزائر" (11)، رغم أن بعده قد قلصه مرسوم 26 مارس 1919، لاسيما فيما يتعلق بوظائف الأهالي (12).

منكنا تراءى أهمية تاريخ 1919 في تطور المجتمع الإسلامي الجزائري. ذلك أنها لا تختتم سلسلة من الآلام والقيود الاجتماعية والضغط السياسي فحسب، بل لأنها فتحت آفاقاً جديدة للعبء بالنسبة للشبيبة المثقفة الإسلامية. بالفعل، لقد وسع هذا القانون القاعدة الانتخابية للمسلمين وسبّل لهم الحصول على المواطنة الفرنسية. رغم آثاره المحدودة من الوجهة العملية، هذا القانون آمالاً كبيرة في وسط جيل الأهالي الجديد، وأذن بتوجه ليبرالي سخّي في السياسة الفرنسية في الجزائر.

كانت الشبيبة الأهلية المتنفذة ذات التكوين الفرنسي، التي كانت الجالية الأوربية تدعوهم بـ"الفتيان الجزائريين" تطمح أيما طموح إلى المساواة في الحقوق والواجبات مع المواطنين الفرنسيين. لذا، وانطلاقاً من 1919، شعرت وكأنها قد تحررت. فتوقها إلى إشراكها في تسوية الشؤون العامة سرعان ما تجلّى في الصحافة بالكتابات والمداخلات في مختلف المنابر التي فتحت لهم آنذاك. غير أن اندفاعهم المطلي كان متحوراً أساساً حول المسائل العملية مثل الاقتصاد المحلي ونشر التعليم عن طريق المدرسة الفرنسية وتلين النظام الاستثنائي المفروض على الأهالي وكانت جل المطالب المرفوعة آنذاك من قبل الناطقين باسم النخبة الأهلية ذات طابع اقتصادي واجتماعي. وبدا المشكل الثقافي بالنسبة إليهم مقصوراً على نشر التعليم الفرنسي وإشاعة الفكر الفرنسي بين الجماهير الإسلامية. وكان مشكل الثقافة العربية الإسلامية مقصي تقريباً من مجال انشغالهم الآنية.

فالتوجه المفرنس الغالب على النخبة الأهلية الطليعية قد يفسر ظهور صحافة عربية ذات وجهة إسلامية تميزت مراميها عن مرامي الصحافة ذات اللسان الفرنسي. لقد تطورت الصحافة العربية الإسلامية (13) سريعاً بالموازاة مع ما نسميه لانعدام لفظ أدل وأفضل بالصحافة الإسلامية ذات اللسان الفرنسي. إن تجديد هذه الصحافة العربية، خلال السنوات التي تلت مباشرة نهاية الحرب، يمكن تفسيره بسببين أساسيين. أولاً، الرفق والتسامح النسبي للإدارة الجزائرية غداة الحرب، بالنظر إلى تدابير السياسة العامة التي اتخذها المشرع لصالح السكك الأهليين. ثانياً: تغلغل الأفكار الإصلاحية في الجزائر، بواسطة الطلبة العائدين من القاهرة وتونس، والوسائط الأخرى للفكر الإسلامي المعاصر.

تبين الدراسة المتأنية للصحافة العربية بأنها كانت أقل مطالبية *voins revendicatrice* من صحافة الفتيان الجزائريين. فقد كانت موجهة أكثر صوب مسائل الأخلاق الاجتماعية والقضايا الدينية. وطغت عليها الانشغالات الإصلاحية في المجال الاجتماعي والمجال الديني. وكانت مركزة على المشاكل الداخلية للجماعة الإسلامية، فقلما فتحت النقاش مع الإيديولوجيا وأحجمت عن الخوض في المسائل السياسية الصرفة، وهذا من باب الحيطة والعجز في آن واحد وكان على الصحافة العربية، ذات النزعة الأخلاقية والإصلاحية، عديمة المطالب والاحتجاج

على الأقل في بدايتها، أن تواجه فيما بعد قطاعين من الرأي العام الإسلامي اللذين لم يكونا **محيين** لمطالبها الدينية والثقافية: الجمعيات المرابطية وأنصار الفرنسية francisation. في مقاومة الجمعيات المرابطية للدعاية الدينية والاجتماعية ذات المصدر الإصلاحية مردها **عنة** اعتبارات. أولاً، كانت الصحافة المنشطة من قبل مثقفين ذوي التكوين "المشرفي" (بما **شك** أولئك الذين تخرجوا من الزيتونة من باب الحصر) تحيل أساساً على تيارات الفكر **إسلامي** السائد في بلدان الشرق الأوسط، مثل المذهب الوهابي (14) ومذهب مدرسة المنار. **عرق** جهل المعايير الحقيقية للسنة الإسلامية ونقص المعلومات حول النزعات الحديثة للإسلام **عشرفي**، وربما الخشية الغريزية من كل ما من شأنه أن يهدد هيمنتها الدينية، كل هذه العوامل **حت** تدافع عن المرابطية على رمي المذاهب ذات المصدر المشرفي بالهرطقة. كانت الوهابية **هتة** فيها فزاعة حقيقية لم تكف عن تحذير أتباعها منها وكأن الأمر يتعلق حقاً بأشنع بدعة **حيطية**.

صحيح أن الدعاية العربية ذات المصدر المشرفي كان من شأنها أن تطعن في المصادقية الاجتماعية والسلطة الدينية وفي المحصلة في الرفاهية المادية لقادة الجمعيات الدينية **هتة** لزوايا. وهؤلاء القادة والرؤساء كان من السهل عليهم الخوف بمعزل عن المحاكمة **هتة** التي أقامها لهم أنصار التجديد الثقافي العربي الإسلامي، من تهديد الجيل الصاعد التواق **لاستلاء** على القيادة الفكرية والروحية للأمة الإسلامية في الجزائر. في صلب هذه المحاكمة بين **عشرفي** اجتماعيين، إحداهما مقيمة في رفاة في صلب الجماعة، وثانيهما غير راضية على **هتة** غمامشية، تفاقم الصراع المذهبي بشكل لافت بسبب انشغالات آنية. وكان النقاش من **هتة** بحيث لم يجر في هدوء بين "المختصين". وهكذا طرح أمام الرأي العام الإسلامي وأصبح **موضوعاً** أساساً تناولته الصحافة ذات اللسان العربي في الجزائر بإسهاب، طوال العشرينيات **هتة**.

وهكذا يفسر تغلغل الأفكار الإصلاحية في الجزائر عداة الحرب العالمية الأولى، عن طريق **عشرفي** "شمشرفين" orientalisés، إلى حد ما، ازدهار الصحافة هذه. غير أن ثمة عاملاً ساهم **حكر** واسع في تطور هذه الصحافة، ويتعلق الأمر بتقدم الفرنسية في وسط المسلمين الجزائريين. **هتة** ين الانتشار المتنامي للثقافة الفرنسية أثار مخاوف الإصلاحيين الجزائريين المتشبهين

بأحاديثهم اللعوية العربية وتقاليدهم الدينية والثقافية. وفضلا عن ذلك، إن التبنى الحصري للسلوكات والعادات الفرنسية من قبل العديد من المسلمين، جراء سنوات الحرب، وانتشار الزواج المختلط بين الفرنسيين والمسلمين، وأخيرا التسهيلات النسبية التي أتاحتها قانون 1919 للمسلمين للحصول على المواطنة الفرنسية، والتي أغرت حقا بعض الشرائع من الأهالي، كل ذلك جعل المصلحين يتساءلون حول مستقبل الدين الإسلامي في بلادهم.

حينئذ، شعروا بأنهم مندورون لأداء رسالة مقدسة، تتمثل في الدفاع عن الأمة الإسلامية من الضربات الخارجية الرامية إلى مسخ الشخصية ووضع أسس تربية إسلامية حقيقية قصد تخلص الشبيبة من الهيمنة الحصرية للفكر الغربي وهداية "الضالين" بذكيرهم بتاريخ أجدادهم وأجداد الحضارة الإسلامية والأوجه الأكثر إشراقا لدينهم. إن مسعى إحياء الثقافة الإسلامية كما من أبرز وأهم المهام التي اضطلعت بها الصحافة الإسلامية باللغة العربية، غداة الحرب العالمية الأولى.

2- العناصر الديناميكية للمجتمع الإسلامي الجزائري

يبين الفحص السريع لواقع الرأي العام الإسلامي للجزائر بأنه كان هناك أساسا عاملا ديناميكيا في المجتمع الإسلامي الجزائري، أي: المثقون ذوو التكوين الفرنسي والمثقفون العربون ذوو التوجه الإصلاحية. بين هاتين الرعتين، كانت الجماهير الشعبية العريضة للجهل والشك، ولم تكن تستجيب لا للدعاية الفرنسية للمثقفين ولا لدعاية المصلحين المتأثرون بالمشرق. فجمود السكان الذين لم يكن في استطاعتهم فهم الدعايات باللغة الفرنسية أو العربية الفصحى، قد قوي بفعل مقاومة الأوساط المحافظة والمرابطة للزعات التحديثية التحديدية.

وهكذا طغت الدعاية المزروجة للمثقفين ذوي التكوين الفرنسي والإصلاحيين ذوي الثقافة العربية، قصد التغلب على الجمود الشعبي والانتصار على القوى المحافظة والمرابطة. يتعين علينا إذن أن نقدم هذين التيارين الكبيرين اللذين نمطتا الحياة الإسلامية طوال ما بين الحربين: التيار الفكري الموالي لتغريب المجتمع الإسلامي عن طريق الثقافة الفرنسية، والتيار المعارض المناضل من أجل العودة إلى منابع الإسلام ومن أجل إحياء الثقافة العربية في الجزائر.

السنوات

1918 - 1913

1918 - 1919

1919 - 1920

1920 - 1921

- المثقفون المسلمون ذوو التكوين الفرنسي:

إن الشببة الإسلامية المثقفة ذات التكوين الفرنسي جدية بالعناية نظرا للدور المحرك الذي لعبته في تكوين الرأي العام الإسلامي والوظيفة المطلوبة التي اضطلعت بها أمام السلطات العمومية في العام الفرنسي.

فعلا، إن وعي المجتمع الإسلامي بالجزائر، غداة الحرب الكبرى، غير منفصل عن وعي المثقفين، الذين أطلق عليهم في كثير من الأحيان اسم "الفتيان الجزائريين" (Jeunes Algériens) (15).

حل هؤلاء لم يكونوا ذوي تكوين فرنسي فحسب، بل كانوا أيضا موالين فثانيا لطرائق الفكر ونمط الحياة الفرنسية، ومتطوعين لتمتيع إخوانهم في الدين بمزايا الحضارة الأوروبية.

- صورة الفتيان الجزائريين:

كانوا مثقفين مسلمين ولد جلهم في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والذين كانوا عملا عن وظائفهم الاجتماعية يولون عناية بالغة للمسائل السياسية المطروحة آنذاك. عشية اندلاع الحرب الكبرى، كان عدد المسلمين الجزائريين الذين تلقوا تكوينا جامعا أو على الأقل تكوينا ثانويا تاما، حوالى مائة (16). وفي صلبهم، نشأت ونمت روح "الفتيان الجزائريين". غداة الحرب، كان عدد الفتيان الجزائريين بضع مئات من الأشخاص، بين صحافيين ومحامين وكتاب وأساتذة وخريجي المدارس الرسمية (المنضوين في وداديات منذ 1919 Amicales). فيما يخص الأرقام التي من شأنها تسليط الضوء (17):

السنوات	الطلبة	في المدارس العليا	معلمون موظفون
1918 - 1913	51	41	403
1918 - 1919	41	53	440
1919 - 1920	17	55	457
1920 - 1921	47	51	451

ومن نافلة القول إن جميع هؤلاء الخريجين من التعليم العالي والمدارس العليا والثانويات لم يصحوا تلقائيا "فتيانا جزائريين" شغوفين بالسياسة. فالعديد منهم كانوا يكتفون بالاندماج ثانية

في وسطهم الأصلي ويستعيدون بكل بساطة إيقاع الحياة التقليدية (18). لذا، لم تكن نسبة الشبان المسلمين ذوي التكوين الفرنسي تطابق بالضرورة نسبة المندمجين الحقيقيين أي الفرنسيين. غير أن الفرنسية كانت الإغواء الدائم لجلهم ومغناطة الطموح العميق لذواتهم.

لهذا، كان الفتیان الجزائريون، مع تصريحهم بأنهم الناطقون باسم الجماعة الإسلامية، يحسون في الواقع بالراحة أكثر في المجتمع الفرنسي. ولقد ترك لنا بعض ملاحظي تلك الفترة صورا دقيقة لهؤلاء المثقفين الشبان والصحافيين ومحترفي السياسة المحلية. نريد أن نستشهد في هذا الباب ببعض الملاحظات التي دوّنها موريس أجام:

"هؤلاء الفتیان الجزائريون أذكاء ومرنون وألميون، مظهرهم مظهر أناس مهذبين متحررين من سطوة القرآن. كما أنهم يرتدون السترة والسروال العريض. هم الذين ابتكروا، بالاتفاق مع الفتیان الأتراك، القومية الإسلامية. وبيزاتهم، يكون الخطيب السجالي في وضع حرج (19). إنهم يتحاشون باتقان، ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، عبارات الحرب التي من شأنها إجبار الحكومة على اعتقالهم. يتظاهرون، كما الفرنسيين، بمظهر الوطنيين، غير أنه في كتاباتهم وأقوالهم وأفعالهم يبرز، رغما عنهم، الحقد الذي يكونه لنا. إنهم حقا خطرون لأنهم يتوفرون على وسائل عمل قوية حيال الطبقة الشعبية (عندهم المال) وقادرون على تجنيدها لليوم الذي يبدو لهم موافيا... (20).

سارع هؤلاء الفتیان، منذ نهاية الحرب، إلى جني ثمار إخلاصهم للقضية الفرنسية، وكذا ثمار دعايتهم شبه الوطنية. وقد سعوا إلى الاستفادة القصوى من أحكام قانون الرابع فيفري 1919 الذي فتح لهم طرقا جديدة. بفضل هذا القانون، تمكن جلهم من السعي إلى تقلد مقاعد انتخابية في المجالس البلدية والمجالس العامة بل وفي المجالس المالية التي كانت تمثل آنذاك قمة السلم السياسي في الجزائر. أخيرا، بفضل عهداتهم الجديدة أنجزوا نشاطهم بطمأنينة أكبر وبحماس. لصالح التحرر الاجتماعي والفكري لإخوانهم. كما طوروا الصحافة الإسلامية ذات اللسان الفرنسي وسعوا إلى تحريك الرأي العام الإسلامي.

لقد استثار نشاط هؤلاء الشبان المسلمين خشية الأوساط السياسية الأوربية في الجزائر التي كانت ترى فيهم خميرة "القومية الإسلامية"، ومن ثم عناصر خطيرة تهدد النظام القائم وكانت

صحافة والأدب الاستعماريان لما بعد الحرب (أكثر من صحافة وأدب ما قبل الحرب) ترجع على الانتقادات الموجهة من قبل أوربي الجزائر، ضد "الفتيان الجزائريين" وضد الحكومة التي، كما يعتقدون بأنها تشجع جرأهم باتخاذها تدابير مواتية لنوع من التطور للجماعة الإسلامية. يجب أن نوضح الأحاسيس التي كان الفتيان الجزائريون يغذونها نحو فرنسا، قبل فحص تعريف الثقافة والاجتماعية والسياسية.

- موقف الفتيان الجزائريين من فرنسا:

يمكن النظر إلى امتحان الحرب بوصفه الحجر الأساس لتحديد الأحاسيس الحقيقية للفتيان الجزائريين إزاء فرنسا. نحن نعرف، من خلال صحافتهم وبفضل العديد من الشهادات (21) بأنهم صحفياً بحماس للإلزام العسكري على عكس دعاة التقليد الذين استاءوا منه. بل كانوا شعرون بالافتخار وهم يتأهبون لأداء واجبهم، لأنهم كانوا يشعرون بالثبوت لما دعوا للدفاع عن "وطنهم الأم". في صلب اندفاعهم الوطني هذا، كانت تصرخاتهم موسومة بمثالية جوريسية *idéalisme jaurisiste* وكانت تنتهي في كثير من الأحيان بتعليقات غنائية موجهة لفرنسا، مثل "أرض الحرية" (22). ومن ثم فليس من المبالغة القول بأن أحاسيسهم حيال فرنسا كانت حالية من كل نزعة انفصالية.

غير أنهم كانوا واعين بأنه، بخدمتهم فرنسا بولاء وتفان، لهم الحق بمطالبتها بتعويضات عن خدماتهم. ذلك أنهم بتضامنهم التام مع الشعب الفرنسي، كانوا يشعرون بأن صراع فرنسا مع ألمانيا يعنيهم مباشرة، بوصفهم مسلمين عرباً وبرابرة. لكن التحليل الدقيق لمختلف تصريحات التي أدلى بها الفتيان الجزائريين قبل الحرب وبعدها يبين أن هؤلاء خلصوا، عن وعيهم وعزيمتهم، إلى قرن قضية فرنسا بقضيتهم (23). هذا التحول العاطفي (الذي لم يكن ليفصي صراحةً مطلقاً أخرى) ظهر جلياً في بعض مواقفهم. لقد كتب محرر الراشدي (أحد ألسنة حال الجزائر) بصدد المساهمة الإسلامية في جهود الحرب قائلاً:

"أخوة التي كانت تفصل سكان الجزائر قد تم ردمها نهائياً إنما الأخوة المعلن عنها إنما هي أخوة الإسلام والجزائر وفي الوقت ذاته تحرير أوروبا عن طريق الحرب الحالية" (24).

غير أن مثل هذه الأحاسيس التي تنم عن التعاطف مع فرنسا francophilie هل كانت صافية خالصة ؟ كيف يمكن نسيان التعاطف الذي أبداه الفتيان الجزائريون إزاء تركيا، قبل اندلاع الحرب بقليل؟ (25) كيف يمكن قبول التصريحات المفاجئة المناهضة للأتراك دون فحص، المنشورة بكثرة من قبل الناطقين باسم الفتيان الجزائريين، والتي لم تكن قط صدق للأحاسيس الحقيقية للجماهير الإسلامية التي ظلت متعاطفة تعاطفا عميقا مع الأتراك (بدافع روح التضامن الديني والتعلق الطبيعي بالخلافة أكثر منه بدافع سياسي واع)؟ لا يمكننا الإحجام عن استشفاف نوع من الغموض في موقف الفتيان الجزائريين الذين ربما يكمن عذرهم في أنهم لم يقفوا على حل مشكلهم المتمثل في انتمائهم المزدوج. إن التحليلات الأكثر بروزا لتعاطفهم مع فرنسا، تستطيع أن تنفع الغير بأنهم يعارضون تمام المعارضة القضيبة العثمانية (26).

— غايات الفتيان الجزائريين:

إن أمارات الولاء التي أبداهما الفتيان الجزائريون قبل الحرب وبعدها كانت ربما مجعولة لأن تجلب لهم الاعتراف الرسمي أو على الأقل تعاطف الرأي العام الفرنسي (في البلد الأم). لكن كانوا قد قاوموا الدعاية الألمانية، التي دبرت بالتعاون مع تركيا، فإنهم مع ذلك قد تأثروا بدعاية الوطيين المغاربيين المقيمين في جونييف، الذين كانوا يعبرون بحرية عن أحاسيس مطابقة تماما لتطلعات الجماهير الإسلامية. بل يمكننا الذهاب إلى القول بأن دعاية جونييف كانت توضح الأفكار السرية للعديد من الفتيان الجزائريين الذين التزموا، بسبب الحرب، مهدنة في نشاطهم المطليبي. ومن ثم فهو من الأهمية بمكان تسجيل الأطروحات الوطنية لجماعة جونييف التي تجدد وتحوصل اتهامات الوطنيين المغاربيين ضد النظام الاستعماري والتي تستبق المطالب التي ستكون فيما بعد المسألة الكبرى للسياسيين المسلمين طوال ما بين الحربين. وكان منبر دعاية جونييف يصدر مطبوعة شهرية تعتمد اللغة الفرنسية : La Revue du Maghreb التي كان ينشطها التونسي محمد باش همبا. كانت هذه المجلة تدافع في الوقت عينه عن قضية الشعب التونسي وقضية الشعب الجزائري. وهذا جدول لمطالبها الأساسية كما قدمت في المؤتمر الثالث للقوميات، الملتئم في لوران في 27 جوان 1916، والذي شارك فيه مندوبون عن تونس والجزائر.

مطالبنا بسيطة: نطالب بميثاق يضمن احترام الأشخاص والممتلكات والقانون الخاص ولغة التحرير والتونسيين ويلغي القوانين والأحكام القضائية الاستثنائية ويوسع الضمانات الدستورية حيث تشمل الجميع.

طالب بالتعليم الابتدائي الإلزامي لأطفالنا بلغتنا وتنظيم التعليم الثانوي والعالى. كما طالب بمساواة الجميع أمام القانون والمساواة القضائية والمساواة الجنائية من حيث الأعباء والمساواة السياسية... نطالب بإصلاح وتخفيف القوانين والتنظيمات الغاية. بكلمة

نطالب بالقانون العام للجميع والعدالة والحرية" (27). كانت هذه المطالب تعبر عن جميع الطموحات الوطنية لتلك الفترة، سواء السياسية أو

اجتماعية أو الثقافية. صحيح أن الفتيان الجزائريين لم يضطلعوا كلية بمثل هذه المطالب. من حيث أن مسألة قانون الأحوال الشخصية ومشكل اللغة لم تتعنا بال بعضهم. كان الناطقون الفاعلون باسم الرأي العام الإسلامي لما بعد الحرب متقفين حين في طريقة عيشهم وتفكيرهم. العديد منهم كانوا متحسين بالجنسية الفرنسية أو على

تأثير حرجين فرنسيات. كانت الروح السائدة في تلك الفترة منصرفة إلى تحرير الأهالي من الثقافة الفرنسية. فالمثل الذي كان يحدو العناصر المتعلمة يكمن في القدرة على عيش على الطريقة الفرنسية"، وليس من حيث أوجهها المادية واليومية فحسب، بل أيضا من حيث حبيها المعنوي والإيديولوجي.

يجب علينا الاعتقاد مع اعترافنا بالدور الأساس الذي لعبه "الفتيان الجزائريون" في الحركة البرعي السياسي لإخوانهم في الدين وكذا في نشاطهم الفعال من أجل تحسين الظروف المعيشية للمجتمع الإسلامي بأنه كان هناك فارق محسوس بين مثلهم ومثل الجماهير العربية في المجال الاجتماعي أو في المجال الثقافي.

هذا التفكير يؤدي بنا إلى البحث، خارج "الفتيان الجزائريين" عن العناصر التي كانت تمثل

التي لا حقا حقيقيا، وكذا عن واقع تطوره الاجتماعي والثقافي. وهذه العناصر ليست

الاحزاب الاجتماعية والدينية للجماعة الإسلامية آنذاك. ونعني بها المرابطين والإصلاحيين

الذين سعوا تباعا إلى أن ينصبوا أنفسهم الناطقين الرسميين الوحيدين باسم إخوانهم في الدين.

francophile هل كانت
إزاء تركيا، قبل
للأترك دون فحص،
للأحاسيس
روح التضامن
الإحجام عن استشفاف
لم يقووا على
مع فرنسا

ربما محمولة لأن تجلب
الأم). لكن كانوا قد
تأثروا بدعاية الوطنيين
مطابقة تماما لتطلعات
كانت توضح الأفكار
في نشاطهم المطلي.

ماعة جونييف التي تحمل
سبق المطالب التي ستكون
كان منير دعاية جونييف
La F التي كان ينشطها
قضية الشعب التونسي
في المؤتمر الثالث
عن تونس والجزائر.

هوامش الفصل الثاني

- (1) من بين الدراسات العديدة التي خصصت للوضع المعنوي والمادي للمجتمع الإسلامي في هذه الفترة، لا يمكننا الإشارة إلا للدراسات الأكثر تمثيلا:

Colonl Trumelet, L'Algérie légendaire. En pèleronage ça et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam (Tell et Sahara), Alger, 1892, 502 p.

Edmond Doutté, L'Islam algérien en l'an 1900, 1900, 181 p.

Id., Magie et religion en Afrique du Nord, Alger, 1909.

Octav Dpont et Xavier Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, Alger, 1897, 577 p.

Ernest Mercier, La question indigène en Algérie au commencement du XXème siècle, Paris, 1901; Césaire-Antoine Fabre, Grande Kabylie, Légendes et souvenirs, 1901, 159 p.; Cap. Duvaux, "La mentalité indigène en Algérie", in Bulletin de Soc. De Géog. Et Archéologie d la province d'Oran, 1903, p.169-240; Louis Milliot, Etude sur la condition de la femme musulman (Maroc, Algérie, Tunisie), Paris, 1910; Chérif Benhabylès, L'Algérie française vue par un indigène, préf. De G.Marçais, Alger, 1914; Arnold Van Sennep, n Algérie, Paris, 1914; J.Desparmet, "thnographie traditionnelle de ma Meltidja" série d'art. parus d 1918 à 1937 dans la RA et le Bulletin de la Soc. De Géog. Et Archéolog. D'Oran; Emile Dermenghem, Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin...
- (2) على الأقل بناء على "قانون الأهالي" الذي كان يخضع تنقلات المسلمين في الجزائر ل "رخص السفر" أنظر Ruysen, Le code de l'indigénat en Algérie, Paris, 1908; A.Messimy, Le statut des indigènes algériens, Paris, 1913...
- (3) حصلت ردات فعل عنيفة وأحيانا اضطرابات وعمردات في أماكن بعينها في الجزائر عشية وأثناء الحرب العالمية الأولى لاسيما بعد سن الخدمة العسكرية الإجبارية للأهالي (انطلاقا من جولة 1912)
- (4) أنظر دراستنا: La formation de la presse musulmane en Algérie (1919-1939) dans IBLA, 1^{er} trimestre, 1964, pp.9-29.
- (5) مثل L'Islam و Le Rachidi اللتين انصهرتا مع L'Ikdam ابتداء من 1919.
- (6) شارل سليستان جوناك النائب ثم السيناتور لباس دي كالي. كان في السابق مدير ديوان الحاكم العام تيمان (نوفمبر 1881 أبريل 1891). أرسل أولا في مهمة مؤقتة إلى الجزائر (3 أكتوبر 1900-18 جوان 1901) ثم عين حاكما عاما (15 ماي 1903 22 ماي 1911) وكلف من جديد بمهمة مؤقتة بالجزائر. كان كثير الاهتمام بالسكان المسلمين كما شجع بقوة الخدمات الاجتماعية لصالحهم وكذا الدراسات العربية (مدارس جديدة بالعاصمة في 1904 وتلمسان ف 1905). هذه المنجزات المتنوعة جلبت له شعبية حممة في الأوساط الإسلامية الجزائرية. لتضف بأن هذا الحاكم العام حظى بتقريظ محمد عبده في المنار (أنظر التاريخ، 1، ص 974).

- A. Bernard, L'Afrique du Nord. Conférences de 16 ديسمبر 1912. أنظر
C. Jonnart, Lyautey, Paris, 1913, p.43
- J. mélia, Le triste sort des indigènes musulmans d'Algérie, Paris, 1935, p.171 :
• مرجع نفسه، ص 169-170.
• المادة 14 من هذا القانون على أن "الأهالي المسلمين غير المتجنسين بالجنسية الفرنسية
• أن يشغلوا على غرار المواطنين الفرنسيين ووفق شروط الكفاءة الوظائف والأعمال
• رسمية" (الجريدة الرسمية للجمهورية الفرنسية، 6 فيفري 1919، ص 1358-1359).
• أنظر Assemblée Financière, 1932, n°4
• قود تضمنها قانون 4 فيفري 1919 (المادة 14).
• صفتها بالإسلامية لتمييزها عن الصحافة العربية الرسمية أو المستوحاة من الإدارة.
• هذا المنصب المتشدد الذي كان يدعو إليه أنصار محمد عبد الوهاب يدين كل ما يمكن إن يسمى
• فحجج الإسلام الطاهر خاصة استجداء مخلوقات البشرية قصد الشفاعة وعبادة الأولياء
• وعبادة القبور... أنظر أدناه.
• هذه التسمية ظهرت في حوالي 1909 كصدى لتسمية "الفتيان الأتراك" وتسمية "الفتيان
• "تحتين قال بصددهما ج. ل. لانسان : "يبدو أنه راقهم أن يسموا أنفسهم ب "الفتيان
• "قياسا على "الفتيان الأتراك" الذين كانوا معجبين بهم أما إعجاب" (La Tunisie, Paris, 1917,
• أنظر شهادة Mauric Poulard (1910) : "كم صنعنا من اندماجين حقيقيين بين أربعة ملايين
• من مسلمي الجزائر خلال ثمانين سنة من الاحتلال؟ مائة على الأكثر علما بأن هذه الأهالي
• كانت في الظاهر سلوكياتنا وطريقة عيشتنا والذين أصبحوا موظفين وأطباء وعلماء لم يتدمجوا إلا
• ذلك أنهم لم يكتسبوا الذهنية الفرنسية" (L'enseignement pour les indigènes 'Algérie,
• Alger, 1910) Cf. en outre: Ismael Hamet, Les musulmans français du Nord
• p.182-228.
• Statistiques Générales, 1924, p.66, 76.
• غاية نهاية ما بين الحربين، شوهه العديد من المدرسين المسلمين وخريجي المدرسة العليا وهم
• يتبدلوا العربية... ويرتادون المساجد ويوقفون دروسهم لأداء الصلوات...
• M. Ajam, Problèmes algériens, p.24
• مرجع السابق، ص 151.

الاسلامي في هذه

Colonl Trumelet
principaux thauma
Edmond Doutté,
Id., Magie et relig
Octav Dpont et
p.; Ernest Mercier
Paris, 1901; Césai
Cap. Duvaux, "L
'Archéologie d la
de la femme mu
L'Algérie français
Gennep, n Algérie
série d'art. parus
d'Archéolog. D'Or
في الجزائر ل "رخص
R.Ruysen, Le cod

الجزائر عشية وأثناء
من جولة (1912)

"La formation de

ق مدير ديوان الحاكم
نر (3 أكتوبر 1900-
كلف من جديد بمهمة
الاجتماعية لصالحهم
190). هذه المنجزات
الحاكم العام حظي

Millet, "Les Jeunes Algériens" , p.175-176; J.Mélia, L'Algérie et la guerre, p.93 (21)
J.Mélia, ibid, p.151

(22) في خطاباتهم السياسية كانوا يعبرون عن آرائهم كما لو أنهم فرنسيون حقيقيون...

J.Mélia, L'Algérie et la guerre, p. 93 (23)

(24) عند نهاية 1911، وجد الرأي العام الإسلامي، الذي صدمه نزوح المئات من الأسرى التلمسان، عزاء لذلك في الإفصاح العلني عن تعاطفهم مع الأتراك، الذي نشأ خلال الصراع الإيطالي التركي بصدد طرابلس...

(25) في هذا الباب، أنظر رد فعل فرحات عباس في مقال في شهر نوفمبر 1922 صدر في الجريد القسنطينية : *Le Trait d'Union*. فبعد أن أشار إلى البيانات الثلاثة للمنتخبين المسلمين الجزائريين التي أثارت غضب المعجبين بالطغيان الروماني، كتب يقول: "بالفعل، عبر منتخبونا عن فرحتهم لانصار الشعب التركي الذي لم يقترف سوى جريمة كونه مسلما وهو الانتصار الذي تم بفضل العديد من التضحيات ضد طمع وحشع الرأسمالية الأوروبية جشع فرنسا...
Le Jeune Algérien, p.14
La Revue du Maghreb, Genève, 1^{ère} année, 2 juin 1916, p.68

الحصل الثالث

فصل الثالث

القوى الدينية المتعايشة

تغير المنظر العام للمجتمع الإسلامي للجزائر، خلال فترة ما بين الحربين، بالأزمة الدينية التي عرفت معارضة القوى التقليدية (لاسيما الجمعيات المرابطية) لأنصار التجديد الثقافي حركة إصلاحية ذات المصدر المشرقي.

تقوم بدراسة هذه القوى التي كان صراعها، طيلة أكثر من عشرين سنة، لحظة كبرى في تاريخ الدين والثقافة للجزائر المعاصرة.

يجب القول أن التعارض بين المرابطية والحركة الإصلاحية صيغة ميسورة لتقدم تحت مظلة مسطتين النزعات الإسلامية المحافظة والمدافعة عن التقاليد المحلية في المجال الديني والنزعات التي تروم التطور والإصلاح في المجال نفسه.

هذا التوتر بين الإسلام التقليدي والإسلام الإصلاحي لم يكن ظاهرة خاصة بالجزائر. بل هي العاكس، لم يطل النفس العريض للتجديد الثقافي والديني الذي هز البلدان الإسلامية الشرقية في أواخر من القرن التاسع عشر، يدفع من كبار الإصلاحيين مثل أحمد خان (1817-1898) في الهند وجمال الدين الأفغاني (1839-1898) عبر المشرق الإسلامي كله ومحمد عبده (1849-1905) في مصر (1)، قلت لم يطل المجتمع الجزائري إلا على نحو متأخر جدا.

غير أن الصراع بين دعاة الإسلام التقليدي وأنصار ما يمكن أن ندعوه بـ "الحركة الإصلاحية السنية" (2) من المحتمل أنه لم يبلغ في أي بلد إسلامي الأبعاد التي اتخذها في الجزائر. يعرف الاجتماعية والثقافية والسياسية الخاصة بهذا البلد. ذلك أن هذا الصراع المذهبي صار في المقام الأول، تعقد فيما بعد بسبب الاختيارات السياسية للخصمين. وفضلا عن هذا، هناك تضاد الذي اكتسب مظاهر الخصومة حول آراء دينية (وأحيانا ذات مصالح ظرفية)، غير إدارة مكتوفة الأيدي أو غير مكترثة، إذ بدا لها أنه من الضروري، بمكان التدخل في هذا

Ph.Millet, "Les Jeunes

... قتيون...

تات من الأسر التلمسانية
الصراع الإيطالي التركي

1922 صدر في الجريدة

بن المسلمين الجزائريين التي

بيوتنا عن فرحتهم لانتصار

الذي تم بفضل العديد من

Le Jeune Algérien, p. 1-

La Revue du Maghreb, (

الصراع، ومن المحتمل أن تكون قد فعلت ذلك بقصد إبقاء الجماعة الإسلامية في توتر اجتماعي وديني من شأنه أن يحافظ على النظام القائم.

ومن ثم فإنه من غير المجدي السعي إلى تحليل الصراع الذي قام بين القوى الدينية الإسلامية المنضوية تحت رايات الحركة الإصلاحية والمرابطة دون الاعتداد بالطرف الثالث الذي هي الإدارة الفرنسية للجزائر. لاسيما وأن هذه الإدارة كان من ثوابت سياستها دعم الحزب الذي يبدو قادرا على خدمة (وإن على نحو غير مباشر) الهيمنة الثقافية والسياسية لفرنسا في الجزائر.

1. موقف الإدارة من التزعين المتصارعتين

انتصر اختيار الإدارة مبكرا للنظام المرابطي الذي كان يوفر المزية المزدوجة المتمثلة في تأييد على الجماهير الشعبية وعدم انفتاحها على التزعات الدينية والثقافية (والسياسية دون ريب) في المصدر المشرقي.

بالفعل، لقد خلصت التحاليل الرسمية للصراع الديني الذي كان يفرق الرأي العام الإسلامي في الجزائر إلى الخلاصات التالية:

أ) كان المرابطيون يقدمون أنفسهم بوصفهم أبطال إسلام متشبث بشكل صارم بالتقاليد والشعائر والعادات الخلية. وكانوا غير مهالين بتطور الإسلام المعاصر وكذا غير عابئين بتيارات الفكرية سواء أكانت ذات طابع ثقافي أو سياسي التي كانت تسري في العالم العربي وكان هذا الأمر بمثابة ضمانة للإدارة الجزائرية التي كانت تختشى من جميع العواقب الممكنة للجزائر، للمذاهب الدينية والسياسية السائدة في الشرق الأوسط.

ب) كان المرابطيون يحظون بثقة الجماهير الإسلامية (الفلاحون، القرويون، البدو...)، وكانوا مقدورهم التأثير إذن بفعالية على الرأي العام الإسلامي.

هذه الاعتبارات لا يجب أن ننسيتها بأن المرابطة ظلت ردحا طويلا من الزمن محل ريفيم قبل الإدارة في الجزائر. فطوال القرن التاسع عشر، وحتى عشية الحرب العالمية الأولى، كانت هذه الإدارة تماب الحركة المرابطة التي كان المؤرخون والمتخصصون في الإسلام

الإسلامية في تلك الفترة يقدمونها بحسبها القوة النضالية للإسلام التي من شأنها أن تذكي
 تحب وكره الأجنب في نفوس الجماهير الإسلامية المخلصة لقادتها الفكرية قلبا وقالبا.
 تجمع جل الدراسات المخصصة للمرابطة ، قبل حرب 1914-1918، على إصدار أحكام
 في شأنها (4). فذكريات الاضطرابات التي هزت الجزائر بين 1871 و1901 والتي أقيمت
 على عناصر مرتبطة إن قليلا أو كثيرا بالجمعيات المرابطة (5) كانت ربما السبب في
 حركة المرابطة كنظام معاد تماما لفرنسا (6). ثمة أمثلة تسمح بتصوير هذه الأطروحة:
 كان البارون ديستورنيل دي كونستان Le baron d E'stournelles de Constant في
 في هذه الجمعيات "بؤرا للتعصب والحملات المضادة لفرنسا" (7).
 تحدث الحاكم العام جول كامبون Jules Cambon (1891-1897)، في مداخلة له
 عن "تطور الزوايا وتطور التعصب" وارتأى بالحاح إنشاء "مؤسسات من شأنها
 لنا منفعة التسيير الروحي والأخلاقي والديني لأهالينا" (8).
 كان أ. جولي A.Joly ، الأستاذ بثانوية قسنطينة، يرى في الزوايا هذه "مديرة وحلقات
 تتركز فيها مقاومة رجال الدين الإسلامي" (9). وكان م. سيميان M.Simian ، وهو
 بآن "الزوايا ليست ديرا حيث يدرس القرآن، وحيث يجد التعساء مأوى لهم
 وكذلك وبخاصة بؤرة تمرد حيث تحاك في الظل مخططات العصيان" (10).
 في الفترة نفسها، كتب ضابط ترنجان ، الذي كان عليه فيما بعد أن يلعب دورا هاما في
 بوصفه مديرا لشؤون الأهالي (انطلاقا من 15 جوان 1931)، بشأن المرابطين
 هؤلاء الدجالون الكبار الذين يشوهون الدين ويشرون باستغلال سداحة الجماهير
 بشدة الروح الجديدة للفضيلة والتسامح التي سينهار تحتها وبشكل مبرم تأثيرهم
 (11).
 وقريبا منا، أخيرا، لاحظ أحد العارفين بالمجتمع الإسلامي لشمال إفريقيا، ألا وهو
 روبرت مونتاني Robert Montagne ، في 1937، "استمرار الشجرة المغاربية القديمة (المرابطة) ،
 عقيد التصوفي المعادي للمسيحية" (12).

هذه الأحكام المتنوعة لشخصيات مسؤولة قريبة في كثير من الأحيان من السلطة، أفضت إلى بلورة مذهب رسمي في هذا المجال. وهذا المذهب اقترح استخدام القوى المرابطية لصالح التأثير الفرنسي في الجزائر (13).

لم تبين الإدارة الفرنسية إذن الحزب المرابطي إلا على نحو متأخر جدا كمساعد في مراقبة المجتمع الأهلي. هذا الرفض في الموقف الرسمي حيال المرابطية دعت إليه ظاهريا الظروف آنذاك بالفعل، عند دنو ساعة الحرب 1914، حل محل خشية الإدارة إزاء الجمعيات المرابطية، نوع من الحماية العطوفة المعمولة لاستثارة واستمالة الولاء التام للمرابطين وإخلاص هذه الجمعيات. كذلك يدهيا حيث أن يشكل الولاء التام هؤلاء عاملا أساسيا من أجل استتباب السلم في الأقاليم الجزائرية، لاسيما وأن مستلزمات الحرب جعلت من تخفيف الجهاز الأمني في الجزائر أمرا ضروريا.

هكذا بدا من الأهمية بمكان البحث عن اتقاء الاضطرابات المحتملة بالاستعانة بالفتوى الروحانيين الذين هم المرابطيون. ومن المحتمل أن تكون مفاوضات قد أجريت سرا قصد حث هؤلاء المرابطين على تشجيع السياسة الجديدة المعتمدة من لدن الإدارة الفرنسية في الجزائر ذلك أنه منذ الشهور الأولى للحرب، تكفلت الإدارة بنشر سلسلة توصيات أهم ممثل "الإكليروس" clergé الرسمي الإسلامي وممثلي الجمعيات المرابطية الكبرى. في هذه التوصيات دعا الموقعون المؤمنين إلى عدم التأثر بدخول تركيا للحرب ضد الحلفاء وحثهم على الاستمرار في التعلق بفرنسا (14).

هذه المواقف، الشرعية في ذاتها، عندما تعكس الفكر الصميم لأصحابها، تكتسي دأها سياسية قابلة للنقاش، حينما يعبر عنها باسم المؤمنين، أو على الأقل كأداة ضغط معنوي على هؤلاء. لذا رغم الولاء التقليدي غير المشروط الذي كان يحظى به المرابطيون في صلب الجماعات الإسلامية الجزائرية، فإننا لا نبالغ إن ذهبنا إلى القول بأن تصريحاتهم التي تعبر عن عدائهم لتركيا القوة الإسلامية، قد زعزعت الثقة غير المحدودة التي كان أتباعهم يضعونها فيهم.

ذلك أنه أيا كانت أخطاء تركيا حيال فرنسا، فإنها أي تركيا هي البلاد الوحيدة التي تمتلك الراية الإسلامية، في نظر أغلبية المسلمين الجزائريين. وبما أنها تجاهلت هذا الوجه

الاسلام الإسلامي وحساسية الأهالي الدينية، فإن الإدارة الجزائرية ارتكبت خطأ دفع قادة الحيات والزوايا (وكذا أعضاء "الإكليروس" الرسمي) إلى اتخاذ مبادرة من شأنها الإساءة إلى سمات الحميمة لأتباعهم ومن ثم إضعاف تأثير القادة الروحيين للجماهير الإسلامية، ذلكم الذي ظل إلى غاية تلك اللحظة غير قابل للمناقشة.

وإضلا عن هذا، فإن هذه المواقف أثارت خشية المثقفين المسلمين، لاسيما أولئك الذين كانوا في المدرسة الشرقية، والذين أصبحوا أهم أعمان الدعاية الإصلاحية في الجزائر. فما كان من نصيحة ليس هو التعاطف الفرانكوفيلي للمرابطين، لأنه في ذلك العهد الذي يعيننا، كان الجزائريين يعربون عن تعلقهم الشديد بفرنسا. ولكن التصريح بالمعاداة تجاه تركيا هو الذي يدعوهم بمثابة خيانة معنوية للجماعة الإسلامية.

بعد انطلاقا من نهاية الحرب العالمية الأولى، أتقلت ذكرى هذه "الخيانة" المرابطية كاهل الذين انتمى لهم الإسلام في الجزائر. فقد كان هناك إذن من تجرؤوا على الإساءة إلى تركيا في أوج الحرب وأولئك الذين التزموا الصمت. عند نهاية الحرب، افتقد المرابطيون بعض صيتهم الذي سببا حاول الإصلاحيون، الذين كانوا غير معروفين في ذلكم الحين، البروز بانتقادهم وضعف المرابطين.

ما نحن نرى إذن أنه قبل حصول المجاهدة الحاسمة بين الإصلاحيين ونصومهم، كان تأثير الحركة كليا جدا لتعديل المواقف المرابطية. ومن الجدير بمكان أن نعطي فكرة، منذ الآن، عن سمات الإدارية في النقاش الذي لم يكن يعني، من حيث المبدأ، سوى المسلمين. وكان لمثل هذه المواقف أثر طوال الصراع الذي حصل بين القوى الإسلامية التقليدية وقوى التحديث. كما نرى عديدا للإبانة عن آثار "السياسة الأهلية" على الصراع الديني والثقافي (وحتى السياسي) الذي حصل بين الإصلاحيين والمرابطين، طوال ما بين الحربين.

المرابطة

في أعقاب الحرب العالمية الأولى، كانت القوة الدينية المهيمنة في الجزائر هي المرابطة (15). كما نرى عبد الحميد بن باديس نفسه، الذي كان منشط الحركة الإصلاحية الإسلامية في

الجزائر، خلال ما بين الحربين، بهذا الواقع، وقد كتب يقول: [قبل ظهور الحركة الإصلاحية، يمكن أحد يعتقد أن الإسلام يمكن أن يكون شيئا آخر غير المرابطية] (16).
 كان ثمة بالطبع ما يشبه "الإيكليروس" الرسمي الإسلامي. غير أن هذا الإيكليروس، فضلا عن كونه موجودا فقط في المراكز الحضرية الكبرى، حيث توجد المساجد التي تراقبها الدولة، يمكن يتمتع بأي صيت ولم يكن يمارس أي تأثير ديني ومعنوي ملحوظ على السكّان المسلمين (17).

كان ممثلوا الإسلام الحقيقيون في الجزائر إذن "المرابطين" وأتباعهم، الذين كانت تنظيماتهم المختلفة ذات حضور قوي في المدن والقرى وحتى في القبائل الرحل (18). هذا الوضع المتناهي بالنسبة للمرابطين دام إلى غاية ظهور الحركة الإصلاحية، غداة الحرب.
 للإبانة عن مدى الصراع الذي قام بين المرابطين والإصلاحيين، يليق بنا تحديد الرفع الجغرافية للمرابطية في الجزائر بعد الحرب العالمية الأولى 1914 - 1918، أي في الوقت الذي أخذت فيه البوادر الأولى للحركة الإصلاحية الإسلامية تتحلى بدفع من الشيخ القسنطيني الحميد بن باديس.

1- مدى انتشار المرابطية عبر الوطن

هناك وثائق وشهادات متنوعة عن تلك الفترة تساعدنا بدقة على تحديد المناطق ذات الكثرة المرابطية والمناطق التي لم تكن تتوفر فيها الجمعيات والزوايا إلا على تمثيل رمزي (19). وندخل في تفاصيل جميع المنظمات المرابطية وفروعها، سنكتفي بتدوين الخطوط الكبرى لانتشار المرابطية في الجزائر في الفترة التي تعيننا (20).

أ) المنطقة القسنطينية التي تشمل المثلث سوق أهراس بسكرة سطيف حيث طفت الرحمانية (21). كانت أهم مراكز هذه الجمعية توجد في قسنطينة وبونة (عناية حاب وسوق أهراس وسدراتة وعين مليلة ومسكيانة وسيدي ناجي وخنشلة وباتنة وبسكرة وطولقة وأولاد جلال وفج مزالة وسطيف وبريكة وميلة وجبال الأوراس).

ب) المنطقة الجزائرية الصحراوية بجنوب خط الأغواط الوادي، حيث سادت التيجانية (22) التي كان أعضاؤها البارزون يقيمون في كردان (عين ماضي) وقماسين، قرب توفرت.

كان للتجانبة مريدون متحمسون بالأغواط وورقلة والقلبية وتوقرت وطيبين (أولاد السايح) والمهجرة وقبلية والأعالية إلخ.

المنطقة الوهرانية: الخط الرباعي: تيارت وهران مغنية عين الصفراء حيث كان للطيبية وجمعية الدرقاوة، وكلاهما من أصل مغربي العديد من الأتباع (23).

المنطقة القبائلية الصرفة حيث كانت تتعايش العديد من الجمعيات والزوايا المحلية. ومعزل عن الرحمانية في مراكز مثل ذراع الميزان وبالسترو وطابلاط وقوراية وفي جبال جرجرة، كانت القبائل تتعجّ بعدد كبير من الزوايا المستقلة بعضها عن بعض، فلكل واحدة منها تقليدها الروحي والفكري. أما الزاوية التي كان لها أكبر إشعاع في القبائل فهي زاوية سيدي عبد الرحمن الإيلولي، الواقعة قرب أقبو.

المنطقة التي تمثل التلّ والساحل، حيث كانت المرابطة ذات وجود مشتمت جدا، باستثناء بعض التمركرات الهامة في وادي الشلف. من بين هذه نذكر زوايا مازونة (قرب الشلف) وابن تكوك قرب بوقيراط (منطقة مستغنام) وهي ذات تقاليد سنوسية وزاوية عطرية بمستغنام التي كانت عند منشئها درقاوية.

في المسح السريع لجغرافية المرابطة الجزائرية، غداة الحرب العالمية الأولى، هل يسمح لنا خلاصة ما؟ ثمّة أمر يبدو مكتسبا: وهو أنه لم يخل أي مكان من القطر الجزائري من وجود المرابطي سواء في شكل بيت أم maison-mère يديره مرابط أو في شكل فرع يرأسه مرابط (روحاني) أو في شكل زمرة من المؤمنين أو "إخوان" يظهرون أخوتهم الدينية من خلال ممارسة نفس السبحة والذكر، وهذا بالاختلاف على نفس المسجد وإن أمكن تبني نفس المدرسة القرآنية.

كانت الصلات بين أعضاء نفس الجمعية دائمة ووطيدة جدا. كما كان التماسك قويا في المرابطة، بحيث كان المسجد الذي تختلف عليه جماعة من زاوية الخصم وما بالك بالذين يتحاشون تلقائيا، وكأن الأمر لا يتعلق "ببيت الله"، بل بمكان معمول لدين غير

من جهة أخرى، كان شعب القرى والأرياف وحل القبائل الرحالة، تحت إمرة مختلف مرابطين وقروايا. وكان عدد الأتباع أو المتعاطفين هائلا. إن الإحصائيات المتأرجحة وغير

الدقيقة في هذا الباب، لا يمكن استحضارها هاهنا إلا من باب الإشارة ليس إلا. وهكذا لما كانت الصراع على أوجه بين المرابطين والإصلاحيين، بعد تكوين ج م ع م ح (5 ماي 1931)، حرص المرابطيون وحلفاؤهم على تكوين جمعية منافسة ليؤكدوا وجودهم أمام الإدارة الجزائرية بوصفهم الممثلين الحقيقيين لجماهير المسلمين. وهكذا أسسوا جمعية العلماء السنين (ج م ع م ح 15 سبتمبر 1932) واستظهروا في 1935 عدد 3 ملايين من الأتباع (24). غير أن هذا العدد بولغ فيه عن قصد. ذلك أن عدد السكان في الجزائر كان في 1931 يتوزع على النحو التالي (25) الأوربيون : 881584 ، المسلمون : 5588314 (26). إذا سحبتنا عدد النساء والأطفال نصل بالكاد إلى عدد 2 مليون بالنسبة للكهول. بيد أن الكهول لم يكونوا جميعا ينتمون للجمعيات الدينية. لذا نرى أن التقييم الأقرب من الواقع هو تقييم روبرت موتاني بالنسبة لـ 1934: 190000 "خوان" (27).

ومهما كان الأمر، فإن المرابطين كانوا يتمتعون بصيت واسع لدى السكان القرويين والبدو الرحل. غير أن هذه القوة الدينية كانت تعول على السكان الأقل حظوة اجتماعيا وفكريا. في الواقع كانت الحركة المرابطية تسود في عالم قروي تغطي عليه الترهات والمعتقدات السحرية والقدرية والبؤس.

2- الدعامة الاجتماعية للمرابطية

إن قاعدة المرابطية الجزائرية، رغم انتشارها، كانت هشّة نسبيا. هذا الضعف الأساسي تقام بأنواع مختلفة من التهديدات الخارجية انطلاقا من الحرب العالمية الأولى. لقد سبق لنا أشرنا إلى فقدان الصيت الذي أدى بالجمعيات المرابطية (كما بأعضاء "الكهنوت" الإسلامي الرسمي) إلى الخضوع التام للتعليمات الإدارية عند دخول تركيا الحرب (نهایة أكتوبر 1914) لكن، فضلا عن هذا الضعف المعنوي، كانت المرابطية قد أخذت في فقدان زبانتها القدامى شاهدت الإهيار التدريجي لقوة امبراطوريتها.

يجب وضع هذه الظاهرة في علاقة مع التقلبات التي تعرّض لها الأساس الاجتماعي للمرابطية، كما حددناه سائفا. ذلك أنه منذ نهاية الحرب العالمية الأولى (وربما سببها) شر

الريفية الجزائرية في الخلوّ ببطء لصالح الهجرة إلى فرنسا أولاً ثم لصالح المراكز الحضرية الكبرى. وهكذا افتقر المستوطنون الجزائريون إلى اليد العاملة الأهلية، مما جعلهم يوجهون استثمارات امتعانة (28). وقد سرّعت السنوات العجاف المتعاقبة، نتيجة الجفاف المستدم، وكذا لعام الناتج عن الحرب، ظاهرة حلوّ الأرياف الجزائرية من ساكنتها. وكانت السنوات 1921 و1922 امتحاناً عسيراً بالنسبة للسكان المحليين العاملين في الأرياف. وكذلك كان الشأن لسنوات 1925 إلى 1931. وقد تجلّى تأثير هذا الوضع الاقتصادي الكارثي في استثمارات بالمجالس المالية الجزائرية. وكان لرئيس المندوبية العربية شريف سيبان أن توجه حينئذ **مجلس الحكومة ج. ميرانت** بما يلي:

هذا صحيح وبنا للأسف، إثر سنوات العجز المنقضية، كما على إثر نسبة الوفيات **نسبة لعاشية من الغنم، وجد الفلاحون وخاصة الأهالي أنفسهم هذه السنة (1931) في** **صعب للغاية. وأرى بأن على الإدارة مساعدتهم مساعدة حمة" (29). وأضاف "إننا لا** **سنة 1920-1921 التي يمكن مقارنتها بالسنة التي نحياها والتي خلالها مات الناس** **بميرابوس الذي ساد في البلاد، كما انتشرت العديد من الأوبئة لاسيما التيفوس" (30).**

هذه الكوارث الطبيعية يجب إضافة قسوة القانون الغابي الجزائري الذي حرم الأهالي **إنقاذ ماشيتهم في حال الجفاف الحاد. لا يجب إغفال، من جهة أخرى، مهالك** **والرشوة الإدارية التي جرّدت الفلاحين والبدو الرحل من كل ما لديهم. إن امتداد** **إلى الأرياف قوى هجرة الشبيبة نحو المدن، مقلصة بذلك وعلى نحو متزايد الزبائن** **لمحركة المرابطة.**

فلا عن هذا، اجتذب سراب أوروبا عددا هائلا من الشبان القرويين الذين تعاضم **حراء مثال العسكريين والعمال الذين هاجروا إلى فرنسا. فالتجربة التي عاشها هؤلاء قد** **سبقتهم في البلاد في البؤس الاقتصادي وفي الجهالة. إن جاذبية الرواتب الجيدة** **كحرم في التحرر من الوسط العائلي والإفلات من المحظورات التقليدية وربما حب** **كفي هذه العوامل قد فعلت فعلتها ودفعت جيلا جديدا من الشبان الجزائريين نحو** **والمقصود: بعد هدوء في 1919، لوحظ إقبال جم للشبيبة الإسلامية على فرنسا. وها هي**

أرقام بعينها تعطي فكرة ما عن هجرة العمال الجزائريين، التي اتخذت في بعض السنوات شكل التروح (32):

العودة	الهجرة	لسنوات
6000	7444	1914
20489	23340	1918
17497	5568	1919
17380	21684	1920
26289	44466	1922
36990	58586	1923
57467	71028	1924

أخذت هذه الأرقام في الاستقرار بعد ذلك حول معدل يتراوح بين 40 ألف و50 ألف ذهاب. غير أن مثل هذه الأرقام هائلة بالنسبة للفترة ولا تتم عن الفقر الاقتصادي للسكان المحليين فحسب، بل تتم كذلك عن الحاجة الماسة للتحرر من الإكراهات التقليدية لدى الشعب المسلمة.

لم تكن عواقب هذه الهجرات القوية للسكان صوب فرنسا هينة على صعيد التطور المعرف للأذهان في صلب المجتمع الإسلامي. فإن نحن غضضنا الطرف عن الزواج المختلط المترتب عنها ففي هذه الحال، يجب علينا النظر في التحولات الاجتماعية والمعنوية التي عانت منها الأوساط الإسلامية نتيجة عودة حشود من العمال الفرنسيين نسبيا من حيث طرائق عيشهم وإلى حد ما من حيث طرائق تفكيرهم.

بالفعل، لم يسع المهاجرون الذين اندمجوا ثانية في وسطهم الأصلي إلى معاودة التفكير ببساطة وتلقائيا مع عادات وتقاليد الأجداد. فقد أنشؤوا بيوتا قائمة على الرزعة الفردية وبصعوبة بالمراقبة الأخلاقية والوصاية الروحية للمرابطين أو أتباعهم. إن الروح الاقتصادية المكتسبة في أوروبا جعلتهم أقل استجابة لمطالب المرابطين أو أقل كرما حيال أعمال الرهبان الخيرية. لذا يمكن القول بأن الشبان الذين عادوا من فرنسا ضيعتهم المرابطية نهائيا.

نضيف بأن قدامى المهاجرين الذين أمهرهم نمط الحياة الأوربية، مع ما ترتب عن ذلك من
مركبات نفسية ومواقف أخلاقية ومنعكسات عملية وطرائق اقتصادية وتربوية شكلوا بذورا
تغريب وسطهم التقليدي.

الموازاة مع عملية التغريب هذه التي أحدثها الشبان المسلمون العائدون من فرنسا، عن
عربي أو عن غير عربي، هناك مبادرات حكومية سعت إلى إحداث التطور الاجتماعي والثقافي
للمسلمين. وهكذا فتحت الأحكام الليبرالية النسبية لقانون الرابع فيفري 1919، بشكل
عربي. وهكذا فتحت التدابير الليبرالية نسبيا الموجودة في قانون 4 فيفري 1919 الطريق للتحرر
اجتماعي والسياسي للمسلمين. بمنح الحق الانتخابي لبعض الشرائح من الأهالي (33) وتقدم
سيارات لأولئك الذين كانوا يرغبون في الحصول على الجنسية الفرنسية.

زيادة على ذلك، وتحسبا للاحتفال بمائوية الاحتلال الفرنسي للجزائر، بذلت الإدارة المحلية
جهدا إضافية لصالح التعليم والخدمات الاجتماعية لصالح الأهالي، وبشكل أعم، في اتجاه "الغزو
عربي" للسكان المسلمين. هذه الدوافع ذات الطابع السياسي والثقافي ساهمت في انتشار واسع
مركبات والأفكار الفرنسية في الوسط الإسلامي.

حيراً نضيف أن إشاعة المفاهيم العلمية والإيديولوجية الجمهورية وشيوع بعض النزعات
عربية والأدبية (الكومنتية أي التأثر بأوجست كونت، الرومانسية الإنسانية)، كل هذا حدد
موقفاً زرعاً وضعية لدى عدد كبير من المثقفين المسلمين حرجي المدرسة الفرنسية. كان جلّ
هم من كانوا يسمون بـ "الفتيان الجزائريين" أطباء وصيادلة منتصرين لدين العلم. أما سلك
الذين الأهليين المحليين الهام فكان مواليا للدين الوضعي religion positive (34). وكانت
مؤثرات الثقافة المتحررة من المعتقدات التقليدية قادة فكر الشبيبة. حينئذ ندرك بأن هذه
تغيرات كلها وهذه التيارات الفكرية قد وجهت الشبيبة الجزائرية للعشرينيات والثلاثينيات
تصور فردي وواقعي للحياة وأوحت لها بحب الريّة واللامبالاة الدينية.

مضامناً من بداية التطور هذه الفكرية والأخلاقية، لم يعد صبت المرابطين يدو هشا إلا
عن قدامى الذين لم يتأثروا قط بالحضارة الأوربية. بيد أن ساعة انقياد المرابطة في الجزائر
مضت.

السنوات شكل

4 ألف و50 ألف

اقتصادي للسكـ

بلدية لدى الشبيبة

صعيد التطور العـ

تتطلب المترتب عنـ

انت منها الأوسـ

ميشهم وإلى حدـ

إلى معاودة التـ

الزعة الفردية وقـ

الروح الاقتصـ

حيال أعمال الزوـ

لهاثيا.

وبينما كانت الشبيبة الجزائرية ذات التكوين الفرنسي تنأى وتفصل تدريجيا عن المعتقدات المرابطية، كان الشباب المسلمون خريجو المدارس الشرقية والجامع الإسلامي بتونس (الزيتونة) يعودون إلى ديارهم حاملين أفكارا جديدة، تلك الأفكار التي كان أتباع محمد عبده، المتحلقين حول رشيد رضا، منشط المنار، ينشرونها بحماس فياض، وشيئا فشيئا، تكونت في الجزائر، بين 1919 و1925، نخبة ذات تكوين عربي، لا تتقن في أغلب الأحيان سوى اللغة العربية، ومعارف تامة للمؤسسات المرابطية وأكثر للمعتقدات التي كرسها سداحة السكان الريفيين والبدو الرحل، وهي من قبيل السحر والترهات أكثر مما هي من قبيل السنّة المحمدية.

غداة الحرب، وبفضل النزعة الليبرالية للإدارة الفرنسية، انخرطت الشبيبة المسلمة ذات التكوين الفرنسي أو التكوين العربي في الصحافة. وبينما كان الأوائل يقيمون الحوار مع الإدارة مطالبين بحقوق مدنية أكبر وتوسيع أكبر للتعليم وتحسين ظروف المعيشة للجماهير الإسلامية (35)، فإن الآخرين أي المتقنين الإصلاحيين كانوا يتوجهون لإخوائهم في الدين أنفسهم، أما في جعلهم يعون مشاكل العالم المعاصر وانتشاهم من قبضة المرابطين.

وهكذا، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، لم تكن الجماعة الإسلامية في الجزائر مجمعة على عبادة قادة الجمعيات الدينية والزوايا. وقد أفضى التطور العام للمجتمع الإسلامي الذي قد منذ حين خطوطه الكبرى، إلى تكوين العديد من التيارات الفكرية والاجتماعية غير المترابطة للحركة المرابطية. بل أكثر من هذا، تزعزعت هيمنة المرابطية تدريجيا بسبب الدعايات الفرية للتحديدين اللاتمكيين خريجي المدرسة الفرنسية وأنصار النهضة العربية الإسلامية في الجزائر.

غير أن هذه الحركات المعادية للمرابطية لم تفلح في إضعافها إضعافا قويا إلا بعد عشرين سنة من الكفاح المستمر. وغداة الحرب العالمية الأولى، ورغم التهديدات الدقيقة التي كانت تلوح أمامها، فإن المرابطية كانت في أوج قوتها وكانت تبدو القوة الدينية والأخلاقية الوحيدة في المجتمع الإسلامي الجزائري.

3- المؤسسات المرابطية

كيف كان يمارس التأثير المرابطي في الجزائر؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي فحص المؤسسات المرابطية وآثارها على الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية للسكان المسلمين الجزائريين. هناك أدبيات غزيرة باللغة الفرنسية حول مسألة المرابطية. ودون الوقوف طويلا عند ما هو سؤال بكثر، نريد الإبانة والتشديد على أوجه المرابطية الجزائرية الأكثر دلالة (36).

من تعريف التمييز التقليدي بين المرابطين الذين يرتقي نسبهم إلى ولي صالح محلي (ولي جمعها ووليا) وأولئك الذين يرتقي نسبهم إلى الرسول ﷺ والذين، بسبب ذلك، يعتقد بأنهم من شريفة. لكن أن يكون المرابطي الوريث الروحي لشريف أو ولي أو أن يدين بشهرته لقدسيته بعد أمر نادر، فإن الأمر سيان بالنسبة للمؤمن البسيط: فجميع المرابطين وجميع الأولياء جميع رجال الله يصدررون عن نفس العناية الإلهية ونفس الفضيلة المقدسة ويتمتعون بالبركة. صحيح أن هناك تراتبية في القدسية، غير أن الولي الأكبر، البعيد في المكان والزمان، ليس بمنقذ كما هو تصور الاستحدي فإن ذلك يتم بدافع نوع من الورع ولكن دون فناعة كبيرة. ما يهم، في واقع الأمر، هو الولي الحالي أو ذلك الذي يمكن إدراكه مباشرة سواء من خلال حضوره الفعلي أو من خلال قبره المرئي وبقاء فروعه وأعماله حية.

بعد اسم الولي، أكان حيا أو ميتا، في أغلب الأحيان بواقع عيني ومؤسسة مرابطية وبمكان حيا وعبادة ويعمل بحري ومسجد ومدرسة قرآنية إلخ. في كثير من الأحيان وفي نفس الطريقة. يعزز التقليد الروحي لولي متوفى بفضل وجود ونشاط ولي حي. ولكن، من باب العرضا هذا، سنميز بين المؤسسات المرابطية القائمة على الولي الميت، والمؤسسات التي هي ولي حي.

1- بوعرفة شخصا ميتا: في هذه الحالة، يكتسب قبره أو ضريحه (أو المكان الذي يفترض وجوده فيه) فضائله المقدسة عن طريق التحويل. وهكذا يأتي الناس إلى جواره بحثا عن الشفاء والإلهام والشفاء والعزاء وأسباب العيش والمصير الأفضل. يمكن للقبر أن يصبح مكانا حيا كما يمكن للمقدم (تلميذ أو وريث روحي) أن يقيم بقرب المقام المتقدس لاستقبال حاجات الناس بسلام هياقم النظرية.

لكن في الغالب الأعم، لا تحاط أضرحة الأولياء الصالحين بمؤسسات دائمة ذات طابع اجتماعي. هذه الأضرحة موسومة بقبب تتخلل السبل المؤدية إليها، ولا تكتسي أهمية كبرى في الحياة الاجتماعية على عكس ما هي عليه في حياة الأفراد المسلمين. هناك بعض الأولياء الصالحين المشهورين جدا (نظرا للأساطير التي تسند لهم "المعجزات أو الخوارق") الذين هم موضع حجّ سنوي وجماعي، يستثير إقبالا جما في كثير من الأحيان (37). نذكر على سبيل المثال حجّ سيدي أحمد بن يوسف (ت. في أواسط القرن الخامس عشر) بمليانة وسيدي عبد الرحمن العالي (ت. في حوالي 1480) بالعاصمة وسيدي بومدين (ت. في 1197) قرب تلمسان. لكن، ما عدا هذه اللقاءات السنوية (أو الموسمية) بمناسبة حجّات القبائل أو مجموعات من الحضرة، فإن القبب قلما تزار في بقية السنة. من حين لآخر فقط، تبعث الزيارات الفردية أو الأسرية الحياة في هذه القبب مؤقتا.

- المرباط شخص حيّ : في هذه الحال، تتبدى إقامة المرباط المسماة في الغالب زاوية بوصفها مكانا دائما للقاء. وقائد الزاوية هو إما وليّ محلي أو وريث روحي وديني لشريف من الشرفاء أو وليّ، وإما القائد الأعلى المحلي لجمعية مرتبطة باسم وليّ صالح أجنبي عن البلد (مثل القادرية الجزائرية التي على رأسها عبد القادر الجيلاني المتوفى في 166/561 ذو الأصل المشرقي). تمثل الزوايا الجزائرية مؤسسات دينية مدرسية وبحيرية في الآن نفسه (38). كما هي رقع مقدسة من خلال الوجود الفعلي أو الرمزي للوليّ. أما الحرم المقدس المكون من الصريح أو منبر الولي، فهو محاط بمبانٍ مخصصة للاستعمال الجماعي. والمدرسة، وبوصفها مركزا للحياة الدينية والفكرية وكمؤسسة للأعمال الخيرية، تؤدي وظائف هامة في الحياة الاجتماعية للجماعة الإسلامية في الجزائر.

أم الوظيفة الدينية للزاوية: لقد شجعت الزوايا، المبينة في الغالب بعيدا عن المدن، وبعيدا عن ضوضاء الحياة المدنية، التظاهرات المختلفة للحياة الدينية. ولما كانت توفر الخلوة الروحية بشكل موات للغاية، فقد سمحت لأتباعها أن يزاولوا حياة من الطهارة. لكن، فضلا عن هذه الأبحاث الفردية عن السمو الروحي، بلورت الزوايا حياة دينية جماعية منظمة بإحكام وشكلا من التقوى المنهجية، الرامية إلى الخلاص المستقبلي (39). وأيا كانت المآخذ الموجبة

للمرابطة، بسبب بعض التقنيات المتصلة بالعبادات وبعض الطقوس التي يرى حصولها بأنها بدع أو بعض التجارب الصوفية التي تعد شاذة، فإن الزوايا مع ذلك كانت أماكن سامية للمروحية الإسلامية وقد ساهمت في إشاعة إحساس ديني قوي من باب الحرص الدائم على النمو الأخلاقي في الأوساط الإسلامية.

ب) الوظيفة الثقافية للزاوية: بطبيعة الحال، لقد تعززت الوظيفة الدينية للزاوية وتوسعت بفضل وظيفتها الثقافية. يمكننا القول إن الزاوية كانت في الآن نفسه مدرسة. وقد تمثلت الوظيفة الأساسية للمدرسة المرابطية في المتابعة على بلوغ المعرفة التامة بالنص القرآني وإعطاء شبان الدوار أو القبيلة تربية إسلامية قاعدية. وبمعزل عن الدراسة القرآنية فإن أوج أو قمة العلم الديني للمرابطين كان يتمثل في دراسة المصنفات القديمة للفقهاء المالكي مثل مختصر الشيخ المصري خليل بن إسحاق (ت. في 1394) المعروف في الجزائر باسم سيدي خليل. هذا المصنف نوع من الكتاب الذي يشتغل على الطقوس والأحكام القضائية المفيدة للمسلمين في ممارستهم الدينية وحياتهم الفردية والأسرية والاجتماعية. وفي مقابل ذلك، لم تكن الزوايا تدرّس كتب الحديث من بينها الموطأ للإمام مالك بن أنس (ت. في 795) إلا نادراً.

إن استئنا بعض الزوايا المرابطية مثل زاوية الهامل (المؤسسة في حوالي 1850، قرب بوسعادة) بعض الزوايا القبائلية التي كانت توفر في الغالب تعليماً للغة العربية ذا مستوى معتبر، فإنه في كثير من القول بأن جل المرابطين لم يكونوا يهتمون بالدراسات الأدبية الكلاسيكية ناهيك عن الدراسات العربية الحديثة. ومن ثم تعذر عليهم الاطلاع على التطور الفكري والديني للعالم العربي والإسلامي. ذلك أن تكوينهم التقليدي الصرف أبقاهم في عالم قروسطي يحاذي على أوج متارق علماً في أوج التحول (40). غير أن هذا النقص الثقافي للمؤسسات المرابطية الجزائرية تم تعويضه بشكل من الأشكال بفعالية كبرى على الصعيد الاجتماعي.

ج) الوظيفة الاجتماعية للزوايا: لقد اضطلعت الزوايا الجزائرية دائماً بدور اجتماعي لا يمكن تجاهه. ومن البديهي أن الدور الاجتماعي للزاوية كما إشعاعها الثقافي قد كان مرهوناً بمدى بعيد بشخصية قائدها المرابطي أو نائبه المقدم، وكان بعض المرابطين بمثابة بركة بالنسبة

لقبيلتهم أو دوارهم في فترة كانت فيها الساكنة الإسلامية للأرياف والجنوب غير مسيرة كما ينبغي وعرضة لتعسف الأقوياء. وقد أمكن لبعض الزوايا الأكثر غنى والأكثر حرصا على شهرتها التقليدية، أن فرضت انضباطا جماعيا قائما على احترام التعاليم القرآنية والعادات القديمة وعلى التحكيم الصارم للقائد المرابطي. وقد سعت إلى "تدوين" سكان الأرياف القساة بتلقينهم مبادئ الأخلاق الاجتماعية الضرورية القائمة على احترام الكلمة المعطاة وإكرام الغريب وحب المسلوب وفضيلة التسامح (41). لقد سعت دائما إلى تخفيف يؤس الناس وآلامهم الجسدية. فبنشرها الخير حولها وبضمان الأمن النسبي في الأرياف، ساهمت في الترقية الإنسانية والفكرية للسكان المحرومين، هؤلاء السكان الذين كانت المؤسسات الوحيدة في صلبهم مدة طويلة تجتهد في نشر محاسن التعليم والعدالة.

هذه الإشارات القليلة حول الوظيفة الاجتماعية للزوايا لا تصلح، بالطبع، إلا في الحالات التي كان فيها المرابطيون عادلين أو أولياء حقيقيين وحيث كان أتباعهم يسلكون سلوك المؤمنين الأوفياء لقادتهم الروحيين. لكن للأسف، لم تستطع كل الزوايا أو لم يكن ذلك طموحا بلوغ المثل الذي أشرنا إليه.

4- ضعف المرابطة

بالفعل، لم تنجز جميع الزوايا مهمتها الخيرية كما لم ينجز جميع المرابطين الدور الهام الذي كانوا مندورين مبدئيا لأدائه. وفي هذا الباب، الشهادات كثيرة، و تكشف عن أنواع كثيرة من الشطط والإخلال بالصدقة والعدالة وعدم الوفاء بالكلمة المعطاة (42). هناك مرابطيون يوفقوا في بسط هيمنتهم على أتباعهم إلا بترهيبهم وتهديد صحتهم (كانوا يزعمون بأنهم قادرون على إصابتهم بعاة إلخ) وعائلتهم وازدهارها (عقم النساء، الإناث، فقدان الحصاد ونذرهم بهذا التهديد العظيم لأهوال الاحتضار الفظيع! هذه التهديدات الرهيبة كانت تروى مخيال الناس البسطاء، ويجبرهم، عن طريق نوع من الابتزاز الشيطاني، على الطاعة العمياء (43) ومن ثم يحق لنا القول إنه في كثير من الحالات، "يكون المرابط محل خشية لا محبة" (44).

كان لشطط المرابطين هذا أن يترتب لا محالة عن التنظيم المادي للزاوية أو الجمعية. ذلك أن موارد هؤلاء كانت تصدر في الغالب عن الهبات المنتلة سواء نقدا أو زيارة والعطايا الخيرية. كان المرابطون ينظرون إلى النشاطات اليدوية كالمحطاط ووجدوا أنفسهم مجبرين على التماس كريم أتباعهم. بل كانوا يعتبرون بأن الهدايا والهبات والخدمات المجانية حقا من حقوقهم، وفق ما يشبه القانون الإلهي. وكان بعض الورثة المرابطين، غير الجديرين بأجدادهم، يطالبون أتباعهم بتقديم ما يفوق طاقتهم.

لذا، ألفت المؤسسات المرابطية نفسها قد وصلت، في بعض الحالات، إلى نقيض وجهتها الأولى ووجهة مؤسسها، أي نشر الصدقة بإعادة توزيع الممتلكات، بدل العيش على عالة سكان الأكثر حرمانا، وإذكاء الحركة الروحية والثقافية للإسلام بدل الغوص في التقليد الجامد. علاوة على تيارات الأفكار التي تنشط وتحرك العالم الإسلامي المعاصر. ونظرا لانعدام رجال عربي القيمة والشأن سواء على الصعيد الديني والثقافي وصعيد النشاط، فإن جل الزوايا المرابطية حلت عن دورها الاجتماعي التقليدي ولم تعد تعنى سوى بتراتها المادي.

والحال أن التطور التاريخي للجزائر قد ضيقَ أيما تضيق من مهمة المؤسسات المرابطية الدينية والاجتماعية. قيل لنا إن الجمعيات المرابطية كانت من حيث تكوينها، طليعة الدفاع عن الإسلام وهذا بالإحالة على الانطلاقة المرابطية للقرن السادس عشر، وكذا على الأحداث - مرة المرتبطة بالمقاومة المغاربية لهجمات المسيحية الإيبيرية *ibérique*. وكثيرا ما يشار إلى مثال - حينئذ - الذين كانوا مرشدي ومبشري السكان المسلمين خلال غزو الجزائر، أثناء ثورة 1871 - اضطرابات التي وسمت إحماد الفتن في الجزائر *pacification* إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر. حين عمدة الحرب العالمية الأولى، لم يكن أحد يفكر في استعادة راية الحرب المقدسة. كان الرأي - الإسلامي الجزائري مجمعا على فكرة التطور السلمي تحت رعاية فرنسا. وفي هذا الباب، كانت قيادات القادة المتقنين دالة للغاية. وحتى ابن باديس الذي كان منذ العشرينيات في صفة *صالحين* باسم الجماعة الإسلامية كان يرى بأن مثل الشبيبة الجزائرية الإسلامية يقوم على *تحرير* سعادة الشعب الجزائري، بفضل مساعدة فرنسا الديمقراطية [45]. هذه هي إذن إحدى *صحة* الشبيبة المرابطية التي أصبحت تقريبا دون غاية.

وفضلا عن هذا، إن كانت الجمعيات والزوايا قد ظلت إلى غاية تلكم الساعة الأضر الصالحة الوحيدة للمجتمع الإسلامي ومستودع السنة بلا منازع، فإن الدور الشرعي أخذ يفلت من أيديها لصالح أعضاء "الكهنوت" الرسمي الجزائري. لقد كانت المدن الجزائرية الكبرى تحتوي على مساجد مراقبة من قبل الدولة ومزودة بأئمة ومدرسين ومنتمين كانوا يقومون على السلطة العقائدية الإسلامية الرسمية. من جهة أخرى، جرد القضاة المرابطين من امتياز التحكيم.

وهكذا وجدت المرابطة نفسها منهكة (معنويا وماديا) بفقدانها هذه الصلاحيات لصالح "الإيكليروس" الرسمي الإسلامي وإلى حد ما لصالح المتعلمين أو العلماء الإصلاحيين (46).

ولم يبق حينئذ سوى مجالين استطاعت المؤسسات المرابطة أن تقدم فيهما بعض الخدمات للجماعة الإسلامية: مجال الأعمال الخيرية والتعليم.

في مجال الأعمال الخيرية، لم تكن جميع الزوايا تتوفر على موارد كافية كي تمارس بسخاء الكرم والصدقة. كانت ظروف المعيشة في طريق التحول الجذري. وقد أصبحت الأسفار بواسطة القوافل نادرة جدا. ولم تكن سبل الاتصال تمرّ حتما بجوار الزوايا. كما فقدت الحياة الجماعية تماسكها القديم. وهكذا أخذ الناس يتخلون عن عادات التعاون. وشيئا فشيئا سعت الإدارة الفرنسية إلى الحلول محل المؤسسات الاجتماعية المحلية. كما اجتذبت المكاتب الخيرية المعوزين في المدن وجردت الزوايا من شهرتها المتمثلة في كونها بركة الفقراء الوحيدة (47).

وبالنظر إلى ما قدمنا، لم تعد المؤسسات المرابطة المراكز الاقتصادية الضرورية للجماعة الإسلامية.

بقي إذن مجال التعليم. كان هناك بالطبع تنظيم للتعليم العمومي. ولكن في تلكم الفترة

تعيننا، لم تكن الجهود الخاصة زائدة على الحاجة، وكان من شأن دور الزوايا أن يكون أكثر وأخصب مما كان عليه حقا. لكن التجهيز الفكري لهذه المؤسسات المرابطة كان غير كاف فقد كانت تحجم عن ضمان تكوين المعلمين خارج نظامها الخاص (48). وكان جامع تونسي الكبير يبدو لهم مريبا. أما مؤسسات الشرق الإسلامية (لاسيما الأزهر) فكانت تنظر إليها بوصفها هرطقة إن قليلا أو كثيرا، بسبب انفتاحها على الوهابية وإصلاح السلفية، وهما مذمومتا ناصبتهما المرابطة الجزائرية العداة الشديد. ولما كان المستوى الفكري العام للزوايا ردينا،

العلمين الذين كانت تكوّنهم كانوا يثرون بالضرورة هذه الرداءة وظلوا في جهل مطبق بالتقدم الحاصل في مجال الدراسات العربية والإسلاميات. كان المعلمون المرابطيون يخشون خشية عميقة كل ما هو صادر من المشرق العربي، خوفاً من العدوى الأيديولوجية للوهابية. ذلك أن المذهب المتشدد والمعارض بعنف لعبادة الأولياء الصالحين وكذا لجميع المعتقدات المرابطية الموسومة بـ "البدعة" كان بمثابة فزاعة للمرابطة الجزائرية.

وقد صاحب هذا الرفض للأفكار الدينية ذات المصدر الشرقي نوع من اللامبالاة لدى المرابطين حيال راهن العالم العربي وانعدام الفضول إزاء الأدب العربي الحديث. وبتفوقهم العميق على الإطار الضيق للكلاسيكية البالية والموسومة بالخصوصية المحلية وبإنكارهم كل قيمة فكرية للأفكار العربية الحديثة بدعوى صدورها من بلدان تعتمد الوهابية المريية، ارتكب المرابطون خطأ جسيماً بإدراكهم الظاهر للتقدم الفكري. وشيئا فشيئا شعر البسطاء من الناس بأن الإصلاحيين ليسوا جديرين بالكره أو الشان بما أنهم يدعون إلى الانفتاح على العالم الإسلامي المحرر ويعلمون عن انتمائهم للأمة ويربطون الإحياء الديني ببعث الثقافة العربية والشعور الديني القومي السياسي والوطني.

هذه الغاية المزروجة للحركة الإصلاحية، في اتجاه وعي إسلامي شامل وفي اتجاه وعي قومي كان من شأنها التأثير على الوجدان الشعبي. وفي مقابل ذلك، ألقى المرابطيون أنفسهم بإدارة الفرنسية لا من باب الولاء الإرادي والمعتقل فحسب بل زيجرين من حرية الحركة حيثظ كان في وسع الإصلاحيين أن يقدموا أنفسهم بوصفهم زعماء على السكان الذين شدد عليهم قانون الأهالي الخناق وكمدافعين عن الجنسية الإسلامية حيال السلطات الساعية إلى مسخ شخصية هؤلاء الأهالي، سواء تلك التي قامت بها الإدارة الفرنسية أو تلك الصادرة عن عناصر إسلامية موالية للمذهب الاندماجي الجزائري الفرنسي.

وقضلا عن هذا، سمحت عواقب الحرب العالمية الأولى للإصلاحيين بالاستفادة من الواقع المتحضر في تركيا، تحت قيادة مصطفى كمال القوية، استشارت حماس الإصلاحيين كما فعلت الجزائريين (49) وفي الوقت نفسه جعلت المرابطين في حيرة من أمرهم، لأنهم دعوا منذ عطلت إلى الوقوف ضد تركيا (ويبدو أن هذا حصل نتيجة محاياة للسلطة) وأعربوا عن أمتينهم في هزم تركيا وثمان. وهكذا أخذت صحافة حركة الفتيان الجزائريين

بكم الساعة الأطر
شعرعي أخذ يفلت
رية الكبرى تحتوي
ومون على السلطة
التحكيم.

الصلاحيات لصالح
الاحيين (46).

لها بعض الخدمات

كفي تمارس بسخاء
أصبحت الأسفار
كما فقدت الحياة
وشيئا فشيئا سعت

بيت المكاتب الخيرية
قراء الوحيدة (47).

الضرورة للجماعة

ن في تلك الفترة التي
الزوايا أن يكون أكبر
بطية كان غير كاف.

وكان جامع تونس
فكانت تنظر إليها
السلفية، وهما مذهبان

عام للزوايا رديئا، فإن

وصحافة الإصلاحيين النامية في استغلال أخطاء المرابطين قصد القضاء على تأثيرهم الذي كانوا لا يزالون يتمتعون به في صلب الجماعة الإسلامية. وهكذا أدى ضعف الحركة المرابطية الداخلي وظهور قوى دينية واجتماعية وفكرية منافسة والتحولات الاقتصادية والثقافية التي استفاد منها المجتمع الأهلي، إلى العزلة التدريجية للنظام المرابطي في الجزائر، خلال فترة ما بين الحريين.

5- عزلة الحركة المرابطية

منذ نهاية الحرب 1914 - 1918، بدا جليا أن الحركة المرابطية الجزائرية وكأنها محكومة عليها بالعزلة، لا على الصعيد السياسي فحسب، بل أيضا على الصعيد الاجتماعي. ونظر لضياهم في العزلة وبعدهم عن "ضحيج المدينة" وافتقارهم للمعلومات الكافية حول الوقت الاجتماعي والسياسية الجديدة، لم يعد المرابطون يتابعون إيقاع التطور المعاصر. فهذه العزلة الجغرافية التي كانت في السابق سبب وجودهم والتي كانت تمثل قوقم المعنوية والاجتماعية أصبحت بالنسبة إليهم عقبة كأداء في المجتمع الحديث. ولما كانوا يجهلون جهلا تاما آخر الحضارية التي كانت تأخذ أبعادا متزايدة، فكانوا يشاهدون هذه الظاهرة مكتوفي الأيدي كانت الشبيبة تنفر منهم والمدن تأتي تأثيرهم.

من جهة أخرى، كان نوع الحياة نفسه السائد في الديار الإسلامية الجماعية يبدو غير مطابق للمجتمع الجزائري لما بعد الحرب. فالسلطة التامة لقائد لا ينازع، سواء من حيث قرارا الروحية أو الدنيوية وخضوع "الإخوان" الكامل لقاعدة قروسطية وتشارك الممتلكات المادية وتقاسم نفس المصير أكار خيرا أو شرا، والتعاون الأخوي ومحو الأنانية أمام حاجات الجماعة كل هذا كان خاصا بالزواوية ويجب القول بأنه لم يكن ممكنا خارجها.

إن تعلم الحياة الحضارية سواء بالاحتكاك مع أوري الجزائر، بالنسبة للبعض؛ بالاحتكاك مع المجتمع الأم، بالنسبة للبعض الآخر، قد حدد نوعا جديدا من المواقف الاجتماعية لدى العمال الشباب المسلمين. فمفهوم المرتب خاصة قد فرض نفسه كشرط أساسي لكل وكل خدمة لصالح الغير.

وفضلا عن هذا، ساهم تقدم التعليم في القضاء على الأساطير المرابطة وصنع المعجزات
التي كانت تدعي إنجاز الخوارق وإجراء العلاج الخارق دون اللجوء إلى العلم. ونتيجة
لذلك، انقلبت النظرة للماديات للحاضر وعود المستقبل، انفصل العديد من الشبان المستأصلين ثانيا
من النظام المرابطي كما قطعوا صلقاتهم مع وسطهم الأصلي.

زيادة على ذلك، قلص تكوين برجوازية إسلامية صغيرة مرالية للحضارة الأوربية حقل
المرابطة. هذه البرجوازية الصغيرة (معلمون، موظفو الدولة والجماعات المحلية، رجال
السلطة كانت تقريبا مفصولة عن الشعب. أولا من حيث وظائفها نفسها: كانت تمثل إن قليلا
كثيرا السلطة وكانت مناضدة للشعب. ثانيا من حيث تنظيم أوقات فراغها (ربما حرصا على
السلطة حيث كانت تحجم عن المشاركة في التظاهرات الدينية والفلكلورية الجماعية. كانت لها
دورها الخاصة في الترفيه وكان بإمكانها أن تتعاطى متعا لا تقدر عليها الجماهير: المطالعة،
الصحافة، الإذاعة (انطلاقا من 1930) والرحلات السياحية إلى فرنسا أو إلى المدن الكبرى
الساحلية (الساحل). في المحصلة، لم يكن لهذه البرجوازية أي شيء مشترك مع ممثلي الإسلام
التي في الجزائر.

وهكذا وجدت الجماعات المرابطة منزلة شيئا فشيئا في مجالاتها. واقتصر زبائنها على
الذين يقيمون في الأرياف أي الجيل القديم الذي كان يتشبث، من باب الضرورة أو من باب
الحيثية، بالعيش الهادئ للدوار أو القبيلة. لقد قلصت هذه العزلة الإشعاع الروحي
الحركي للمؤسسات المرابطة تقليصا كبيرا.

أضرب، وبدل الخروج من "حرمهم المقدس"، والذهاب صوب المدن، والسعي إلى اجتذاب
من جديد وتقريبهم من شؤون الإسلام، تفوق المرابطون على أنفسهم وركنوا إلى
الإسلام، مكتفين بمداخل غير كافية لا تسمح لهم بأداء دور اجتماعي وثقافي فعال، وبزبائن
منحصرين في طريق الانقراض. وبينما كان العالم يسير بسرعة متعاطمة صوب الحداثة، وفي
حين بعد الشعب يجد في ركابهم أرضا، افتقروا إلى الخيال والحركة اللذين من شأنهما أن
يحميهم يتكيفون مع عصرهم. هذا النقص قد حكم عليهم بالعزلة والاحتناق الاقتصادي ومن
أضرب الثقافة.

- التصوب الثقافي للمرابطة

لقد تفاقمت العزلة الاجتماعية للمرابطة الجزائرية بسبب افتقارها للوسائل الفكرية. أنه في الوقت الذي أخذت الحركة الإصلاحية تتعزز بقوة متزايدة، كانت المرابطة تفتقر ناطقين فعالين وشخصيات بارزة. وهكذا أخذ الإشعاع الثقافي الخاص للزوايا يتوارى المدارس الرسمية أولاً ثم أمام مراكز التعليم المنشأة في كل مكان من قبل الإصلاحيين الإشارة إلى تأثير جامع الزيتونة المتزايد.

من جهة أخرى، لم تعد أبحاث الحركة المرابطة نفسها على صعيد الصوفية، تنطوي حاذية، وهذا دون ريب مرده إلى الفقر الفكري للمرابطة الجزائرية. ثم محاولة وحيدة بأن يشار إليها بالنسبة لفترة ما بين الحريين: محاولة أحمد بن عليوة من مستغمام (ت. 1344) غير أن مساعيه الصوفية كانت منذ بدايتها ترمى بالهرطقة من قبل الأوساط الإصلاحية أو ببساطة مرتبطة بالسنة القرآنية الصرفة، للسين التالين:

أ- انكبّ بن عليوة -ون إعداد ديني -راف على المذاهب الصرفية التنمية التي تطورت هامش الصوفية السنية وقد تبنى التفسير الرمزية للمعرفة الروحانية الإسلامية muslimane . لا شك في أن كلمات بن عليوة كان لها في نظر بسطاء الناس وقع اللاهوتية العظيمة والأسرار المستغلفة. ولكن، في الواقع، يمكننا القول حول تفريجهات ر. أرنالدز R. Arnauld حول تفسيره الغنوصي : "إنه يترك جانباً ما يشكل الميزة بالكتب التي يروم استكناهها، ويعرض رسالتها الحقيقية بتخيلات يزعم أنها ويصرح بأنه ينطوي على المعارف الأكثر غيبية للعالم ولكنه في الواقع يفاجئنا بتعسف وحب الطغولي للغرب والعجم"، (50). لكي نقتنع بذلك، حسبنا الإطلاع على كتاباته "الصوفية"، التي قدمها تيتوس بوركاردت Titus Burckardt (51).

ب- والحال أن مرابط مستغمام ظل متعجها لأسباب ودواع يجب الإبانة عنها البحث عن مذهب تألوفي للمسيحية والإسلام، الذي استنار في حينه بعض بسبب دلالة السياسية ولكن عواقبه المذهبية لم تتمكن من إثارة حماس المسلمين والمسيحيين (52).

وهكذا لم تشكل محاولات بن عليوة أي خلاص للمرابطة في الجزائر، بل على عكس ذلك. فالمرابطة قد افتقرت أما افتقار لشخصية كبيرة من شأن قدسياتها أو شهرتها الدينية أن تعزز الحس الشعبي وتخفف من آثار اندعاية الإصلاحية. لقد فقدت المرابطة منذ مدة طويلة حركتها الابتكارية. ولما كانت عاجزة على التأثير الفعال في عصرها، فقد أصيبت هي نفسها بعواء العصر حتى في آخر معاقلها.

فعلا، إن الروح التحديثية استطاعت في المحصلة أن تتغلغل حتى في الزوايا المرابطة الأكثر تحجرا من ضحيح الخارج. وهكذا طرقت الحضارة الغربية، من حيث مظهرها الرفاهي، أبواب الزوايا طرفا قويا. ودرج أبناء المرابطين، الأثرياء والعاطلين عن العمل في كثير من الأحيان، حتى تخضية أوقات فراغهم في المدن، بعيدا عن المرافة الصارمة لمؤسستهم. وامتصت الحضارة الحديثة طاقات الزوايا وأبعدت جزءاً من الشبية المرابطة عن أداء واجباتها التقليدية. بعد أن قامت المرابطة زبائنها، أجهز العصر على جوهرها نفسه.

بعد أن جردت المؤسسات المرابطة من وظائفها التقليدية جزئيا من قبل الدولة (التعليم، الصحة) وجزئيا من قبل المجتمع الحضري (العمل الخيري)، وبعد أن عزلت في مواقعها بعيدا عن عصر الحديثة للتواصل والمبادلات الاجتماعية، وبعد أن تعرضت للهجمات القاسية الشرسة من قبل المثقفين ذوي التكوين الفردي والمثقفين العرب أصحاب النزعة الإصلاحية، كانت هذه المؤسسات، في منتصف ما بين الحربين منذيرة للتلاشي المادي والاستنزاف المعنوي البطيء. إن سرورة إضعاف المرابطة في الجزائر هذه قد اشتدت نتيجة نشاط الحركة الإصلاحية

هوامش الفصل الثالث

- 1) حول الوعوات الإسلامية المعاصرة، أنظر Encyclopédie de l'islam (الطبعة الجديدة والقديمة)
- 2) لن نشدد على تحديد هذا المذهب الذي أشاعته الأعمال الكلاسيكية مثل : Laoust, Le réformisme orthodoxe des "Salafiya"
- 3) أنظر مثلا: خلاصات René Maunier: "Les confréries et le pouvoir français", in Revue d'Histoire des Religions (Paris), t.CXIII, 1936, p.256-274...
- 4) توجد أدبيات كثيرة باللغة الفرنسية حول المرابطة في المغرب وخاصة في الجزائر. نذكر منها: E. d'Arcey, Les Khouan. Ordres religieux chez les Musulmans d'Algérie, 1^{ère} et 2^{ème} Ed. Paris, 1846, Impr. A Alger, 1913; Cap. E.Guénar, "Les Oulad Sidi Cheikh, Résumé de leur histoire depuis leur origine jusqu'à leur révolte de 1881", in Bulietin Soc. Géog. Archéolog. Oran, 1882, p.328-345; Henri Dreyer, La confrérie musulmane d Sidi Moh.B.Ali Es-Snoui et son domaine géographique en Algérie 1300 H/1883; Cdt Rinn, Marabouts et Khouan. Etude sur l'Islam en Algérie, Jourdan, 1884; (...)
- 5) نذكر بعض الأحداث الأهم: أ) تدخل الشيخ الخداد زعيم الرحمانية في الانتفاضة القبائلية في 1871، وقد أنظر لها مسجى الجهاد. ب) الاضطرابات في الجنوب الفسنطيني (1873-1876) واضطرابات الجنوب الجزائري (1871-1874 في بلاد الشعابنة، ثم في 1882) التي كانت من تدبير رجال الدين. ج) حركات التمرد في الغرب الجزائري أفاصي الحدود المغربية الجزائرية كان وراءها أساسا القبيلة المرابطة لأولاد سيدي الشيخ (1881) وبوعمامة "صاحب العمامة" هو مرابطي ذو شهرة وصيت (1881-1882) إلى غاية استسلامه التام في 1902.
- 6) ترك جانباً التقديرات الذاتية الصرفة القائمة على الاعترافات الدينية أو القناعات السياسية للكتاب الأوربيين الذين عنوا بمسألة المرابطة. -
- 7) Les congrégations religieuses chez les Arabes, p.71
- 8) Le Gouvernement général de l'Algérie, p.76
- 9) Les confréries religieuses et les marabouts en Algérie, p.414
- 10) Les confréries islamiques en Algérie, p.11
- 11) La presse périodique arabe, p.203
- 12) La formation des partis politiques en Algérie, p.129
- 13) الرأي الذي عبر عنه ش. روني لوكثير بطريقة مباشرة وهو يتحدث عن مرابطي المغرب: "لأجل هذا، اللجوء إلى الأساليب التي سبق أن نجحت في الجزائر وتونس والتي تمثلت في تأليب المرابطين بعضهم ضد والإمساك بأحسن وأفضل الجمعيات المرابطة تأثيراً". situation religieuse au Maroc, p.833)
- 14) أنظر Massignon, "Les musulmans français et la guerre" (fac-imilé des adresses et recommandations en arabe, avec notices et traduction, dans RMM, vol.XXXIX, déc. 1914, p.173-264
- 15) حول المرابطة وتجلياتها المختلفة ومؤسساتها الاجتماعية والثقافية والدينية (الزوايا...) وتنظيماتها (الجمعيات ومذاهبها الخاصة (الصوفية) لا يمكننا سوى تقديم إشارات مقتضبة. نفضلا عن مراجع ص.....، (لاسيما العمل حول الطواريء".

EI, IV, p.715-719 art. أنظر: O.Depont et X.Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes - tasawwuf (L.Massignon); Etudes traditionnelles, Paris, n° spécial: Soufisme, août-sept. 1952; A.J.Arbery, Le soufisme, tra. Fr. de J.Gouillard, Paris, Ed. des Cahiers du Sud, 1952; A.Berque, La religion musulmane en Berbérie, Livre III, chap.II et bibliog., p.306-317; Abou Abd el-Rahman el-Husayn el-oulami, Tabaqat el-ufiyya, éd. Avec notes et index par J. Pedersen, Leyde, 1950.

الشهاب، مارس 1938، ص 6.

أنظر هذه الشهادة من تلك الفترة: "والحال أن هؤلاء الموظفين الدينيين المأجورين للدولة والذين أصبحوا بعد ذلك تابعين للمسيحيين ظلوا دوما يعاملون باحتقار من قبل المسلمين الحقيقيين، لذا كان تأثيرهم دائما غير ذي أهمية". (M.Simian, Les confréries islamiques en Algérie, p.272).

بناء على وجهة النظر الإصلاحية، التي مؤدها أن النظام المرابطي يتطوى على جميع أنواع البدع غير على أساسه، يمكن التفكير في تطبيق حكم فابريال لوبراس على الجزائر: "لو بادرننا بوضع خارطة لجميع مظاهر هذه الحركة الواحدة من مناطق فرنسا ستبقى بيضاء" (Etudes de Sociologie religieuse, Paris, PUF, 1955 p.272).

يمكننا أن نعتبر الخارطة الغنية التي قدمها دوون وكوبولاني صالحة إلى غاية عشية الحرب الكبرى: (domaine géographique des confréries religieuses musulmanes)

EI, IV, p.700-705, art. Tariqa : يمكن العودة إلى : (L.Massignon); Augustin Berque, Essai d'une bibliographie critique des confréries religieuses musulmanes en Algérie"; L.Massignon, Annuaire du monde musulman, art. Algérie-el-Djazir.

تحت اسمه من اسم المؤسس: محمد بن عبد الرحمن المولود في القتائل حوالي 1728. بعد دراسته بالجزائر، ذهب إلى القاهرة ليستكمل تكوينه الديني والضم إلى الجمعية الخلواتية. توفي في 1794 (ضريحه بالعاصمة). حول هذه

الشهاب، E. de Neveu, Les Khouan, M.Simian, Les confréries islamiques en Algérie

المؤسس: أحمد التجاني المولود في 1737 بعين ماضي. قام بأسفار إلى المشرق والمغرب (وهران، المغرب)، توفي في 1806 (ضريحه بفسس). حول هذه الزاوية، أنظر فضلا عن المراجع المذكورة أعلاه: E.Layer, Confréries religieuses musulmanes; L.Arnaud, "Sidi Ahmed Tedjani" in RA, 1937.

الضحية هي زاوية شرفاء وزان (المغرب) أسسها مولاي عبد الله بن إبراهيم (ت في 1687). أما زاوية الدرقاوة

أسسها مولاي العربي الدرقاوي الذي أسسها في 1823 في قبيلة بني زروال شمال فاس. حول هاتين

الشهاب، E.de Neveu, Les Khouan; M.Simian, Les confréries islamiques en Algérie; Ch. René-
Leclerc, La situation religieuse au Maroc.
L'Afrique Française, mai 1938, p.220
Lucien Paye, "volution du peuplement de l'Afrique du Nord", dans Polit.Etr., Juin 1937, p.295

Polit.Etr., avril 1937, p.128. نلاحظ هنا الصدد بأن عدد المخروطين في الزوايا كان يقدر في 1910 بـ 200000 (موسيل سيميان، مرجع سابق، ص 52)

في الاحتجاج الذي تم يوم 12 جوان 1918، أعرب وقد المعبرين عن رغبته في أن تتخذ الإدارة جميع التدابير لتطبيق أحكام (الأهلين) إلى واجباتهم... وقد طال خاصة باعتقاد التسخير المدني إن اقتضى الأمر ذلك وتطبيق

الضحية، 1848 حول الطوائف، أنظر Assemblées financières, session de mai-juin 1919

الوسط الاجتماعي الثقافي

مرط بسخر العديد من موارد الخير والحكمة والذكاء لإرجاع السلم والوثام بين الناس في القرية القبائلية التي عكرت سيرها الأهواء والأحقاد والثأر المتواصل. هذه المحاولة الأدبية تشكل وثيقة سوسولوجية لا تعوض.

ملاحظين غير مسلمين (أنظر حكم ج. ميوانت أعلاه).

الطاعة التي يعبر عنها عادة بالعبارة الشعبية: "أنا مسلمين ومكثفين"، مصحوبة بحركة لف اليدين دلالة على التسلام التام.

أ. ولي، مرجع سابق، ص 414.

عبارة تصدر جريدة المتقد والتي اعتمدت في افتتاحية العدد الأول في 2 جويلية 1925، الصفحة الأولى ص 5.

يما في مكان آخر أهمية الدور الذي لعبته بعض المؤسسات المسية على الثقافة المزروحة العربية والفرنسية في الحياة

مكتبة للجزائر. أنظر: "Regards sur l'enseignement des Muulmans en Algérie (1880-1960)", in Confluent, n°32-33, juin-juillet 1963) et Délégation générale u Gouvernement en Algérie L'organisation de l'enseignement e la langue arabe en Algérie, Alger, 1961, 77 p.

تضاعف عمل المكاتب الخيرية الخاصة لإزاء الأهالي خمس مرات بين نهاية الحرب و1930، سنة الاحتفال بأذاتوية،

تت ذلك جدول الإحصائيات المستعارة من: Statistiques générales de l'Algérie:

السنوات	مبلغ الإعانات	عدد الأشخاص المستفيدين
1912	255975	16952
1914	6624	3454
1918	342927	14346
1920	491228	14198
1922	594219	17154
1924	793796	21755
1926	990416	27575
1928	1246017	26730
1930	1666766	21266

الأمثلة النادرة عن التسامح الفكري للمرابطين والانفتاح على المؤسسات الثقافية الأجنبية على نظامهم كانت

عامة من قبل الشهاب كاتنصار للحسن السليم على الترة الطائفية. في عدد جوان 1930 لهذه المجلة، نلاحظ

333) تقيظا لرعيم القادرية بتقوت الذي نص عن طريق وصية أن الوحيدين الذين يمكنهم تولي إدارة الزاوية من

هو أربعة هم أولئك الذين يتحصلون على دبلوم نهاية الدراسة (العالمية) بجامعة الزيتونة.

أنظر قول فرحات عباس أعلاه .

R. Arnaldez, Hallaj ou la religion de la Croix, Paris, Plon, 1964, p.154

"Le prototype unique" dans Etudes traditionnelles, Paris, n°s :Soufisme, août 1938, p.292-303

عن الإستشراق الأوربي بهذا المرابط. أنظر: Un mystique moderniste: le cheikh Benalioua, dans RA, 1936, p.691-782...

القسم الثاني

تكوين الحركة الإصلاحية

الفصل الأول: ابن باديس

الفصل الثاني: مدرسة الشهاب

الفصل الثالث: المساعدون الكبار

الفصل الرابع: جمعية العلماء المسلمين

الفصل الأول

ابن باديس

لقد بينا وجود نزعة إصلاحية متشجرة في الجزائر وموالية للإصلاح، خلال العقد الذي سبق الحرب العالمية الأولى. ورأينا كيف سعى بعض المثقفين الجزائريين العائدين - نسبة للأغلبية منهم من جامعات تونس والمشرق، غداة هذه الحرب، إلى ربط الصلات الحرة والدائمة بينهم بدل صلات الألفة: كانوا يرمون سلفا إلى تكوين ما يشبه الجمعية الحنية والثقافية التي توحيها الأحاسيس والطموحات والآمال المشتركة. وكان حلم هؤلاء الكبير إشاعة المثل الإصلاحي في بلادهم، هذا المثل الذي انتصروا إليه انتصارا كليا والذي كانوا يعتزمون خدمته بتفانيهم وكل حماسهم.

بعد المحاولات والترددات الأولى (1)، أنشؤوا في قسنطينة في 1925 نواة ما أصبح بعد ذلك يعرف بـ "الحركة الإصلاحية الجزائرية". وكان المؤسس الفعلي لهذه الحركة عبد حميد بن باديس الذي وفق في اختيار فريق المساهمين الذين قام بتوثيق تماسكهم بإنشاء أداة للدعاية سماها "المنتقد" التي سرعان ما أحلت السبيل لـ "الشهاب"، هذه المطبوعة التي وسّمت الحياة الدينية والثقافية للجماعة الإسلامية للجزائر طوال فترة ما بين الحربين كنهها. وهكذا يمكن تحديد الحركة الإصلاحية الجزائرية، من حيث منشؤها، بعنصرين أساسيين: من جهة شخصية ابن باديس ونشاطه، ومن جهة أخرى، ما ندعوه بفريق شهاب. بعد ذلك نرى بأن الحركة الإصلاحية ستتطور أما تطور وستنشئ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (1931)، التي ستشكل مع رئيسها ومنشطها الأساسي ابن باديس حركة الإصلاحية الجزائرية بكل سعتها.

وبقصد العودة إلى هذه الحركة الإصلاحية كما ظهرت في بداياتها، يجب أولاً الاحتفال بشخصها المركزي، عبد الحميد بن باديس، ثم رفقاء الساعات الأولى الذين كوّنوا فريق الشهاب.

عبد الحميد بن باديس

إن المحرك الأساس للحركة الإصلاحية في الجزائر، والذي تصوّرها أولاً واستشرف ضرورتها، والذي صاغ مشروعها واستثار الإرادات الطيبة القادرة على مساعدته في مسعاها والذي كرّس أكبر طاقة جسدية وفكرية لإنجازها هو الشيخ عبد الحميد بن باديس. في الواقع، إن تاريخ الحركة الإصلاحية الجزائرية يقترن أساساً بتاريخ الحياة النشطة لهذا الرجل.



الشيخ عبد الحميد بن باديس

لقد أسهبنا، بما فيه الكفاية، في مكان آخر، حول سيرة ابن باديس (2). لن نحى بالتفصيل المرتبط بالأحداث، وسنسعى خاصة هاهنا إلى فهم ما يمكن تسميته دون مبالغة

وجهته الإصلاحية واقتفاء مسار فكره والصعود المائل لشخصيته وأخيرا انتصار مذهبه وسلطته رغم المعارضات والصعوبات المتنوعة التي واجهها طوال مسيرته.

ذلك أن ابن باديس لم يكتف بنشر الأفكار الإصلاحية التي كان من دعاة الأقوياء منذ عودته من تونس والمشرق، غير تعليمه بالجامع الأخضر بقسنطينة. ولما كان ذا حماس ديني خارق، فإن منيره لم يكن كافيا لنشر دعايته الإصلاحية. ولم يكن ابن باديس رجل دين هادئا، إذ كان يشعر بأنه مدعو إلى خدمة الإسلام إسلام السلفية ومحمد عبده ورشيد رضا ومدرسة المنار على جميع المستويات من الحياة الاجتماعية وبأن ينقل شخصيا رسالة الإصلاح إلى جميع الأوساط التي يمكنه بلوغها في كل أنحاء الجزائر. كان مصححا قلبا وقالبا، غير أنه كان أيضا داعية. علما بأن لا شيء في أسرته ووسطه جزائري بقسنطينة كان يشي بأن ابن باديس منذور للمصير الاستثنائي الذي شهدته فعلا، كان بإمكانه أن يقضي حياة هادئة لمتقن مسلم مزود بصيت ديني وبعض تأثير اجتماعي في إطار مسقط رأسه. وكان بفضل أبيه (كما كان يحلو له أن يقول من) في مجبوحة يحسد عليها، وبفضل أبيه أيضا، الذي كان من أعيان مدينة قسنطينة، وبفضل إخوانه مولود الزبير المحامي ومحمد مصطفى المعمر والمندوب المالي، كان ابن باديس في مأمن من المضايقات الإدارية (3). كان في مقدوره إذن أن يتمتع بكل هدوء بحياة الرغدة التي كان يتقاسمها رجال الدين الإسلامي المحظوظون والذين كانوا في عجب يتمتعون بحماية ورفق السلطات. لكنه فضل سبيلا آخر محفوظا بالعقبات.

كيف يمكننا تفسير هذا الاختيار الأساسي لابن باديس، الذي انتشله من العيش ستر والنشط ليلقي به في مقدمة المشهد السياسي والديني لبلاده وجعله أحد الأشخاص حين كان لنشاطهم تأثير حتم على الحياة الجزائرية طوال ما بين الحربين؟ تعوزنا في هذا من الشهادات الحية ذلك أن ابن باديس كان متواضعا جدا لا يسهب في الحديث عن أحداث شبابه. فالعناصر المتعلقة بحياته وسيرته التي استطعنا جمعها عبر الشهاب

جزئية جدا لا تسمح بإيراد تفسير نهائي. بيد أن هذا لا يمنعنا من تأويل بعض الشهادات التي هي في حوزتنا.

لقد قاومنا إغواء استغلال العناصر الحياتية المتوفرة لدينا عن شباب ابن باديس من منظور التحليل النفسي. كما أحجمنا عن الركون إلى التفسير الطباعي المزاجي (أي المتعلق بطبائع ابن باديس ومزاجه) explication caractérologique رغم أن العديد من التفاصيل من شأنها تشجيعنا على ذلك. وكل ما يمكننا تقديمه من باب الفرضية، هو أن ابن باديس كان يمكن أن تحبّطه مبكرا طرائق التفكير والعيش التي كان عليها وسطه وكان في مقدوره أن يتنصل من هذا الوسط سواء على الصعيد الاجتماعي أو الصعيد المعنوي. ما هو يا ترى هذا الوسط؟ إنه وسط البرجوازية الأهلية التي كانت تغمرها التشريعات الرسمية والتي كانت تتعايش بشكل تام مع الوصاية الإدارية. فالنشاط الإصلاحي ومن ثم الاحتجاجي لابن باديس، وهو موجه بصراحة ضد النظام المرابطي وعرضا ضد "الكهنوت" الإسلامي الرسمي، والخاضع للإدارة الاستعمارية (غير الإسلامية)، قلت إن هذا النشاط يمكن تأويله في نظرنا كطريقة غير مباشرة لاقحام "برجوازيي الإسلام" بسبب تساهلهم الديني وفتورهم السياسي وربما بسبب كرمهم تجاه الطبقة العاملة التي كانوا مدينين لها برعايتهم ورفاهيتهم. ومن غير المستبعد أن نفترض أن الوعي بالواقع الاجتماعي الجزائري قد حدد سلوك ابن باديس هذا في حين أن الشاب خريج تونس كان عانا إلى ذويه مفعما بالحماس والأفكار السخية. كان، وهو ابن معمر مسلم كبير، قادرا على تقييم الوضع التعيس الذي كان عليه الفلاحون، والذي تفاقم بسبب الحرب والأزمات الاقتصادية الكبرى للسنوات الأولى لما بعد الحرب. لكن أُنَى له أن يظل غير مكترث ببؤس الفلاحين المسلمين الذين لم يكونوا يتلقون سوى التمر القليل من ثمرة عملهم والذين كانوا دوما معرضين لآفات الربا والجماعة؟

ربما يكون ابن باديس قد شعر بتأنيب الضمير، باسم الطبقة المسورة التي كان ينتمي إليها اجتماعيا، وأنه لم يقو على تبريرها من وجهة نظر الأخلاق الإسلامية. ربما

أيضا يكون قد سعى إلى التضحية بنفسه، روحا وجسدا، حتى يكفر عن أخطاء هذه الرجوازية الإسلامية الغافلة عن واجباتها الاجتماعية والدينية والسياسية. إن الحماس الذي احتج به ابن باديس على وصاية الحكومة على الإسلام والسياسة الفرنسية حيال الأهالي قد تبدو لنا هجوما غير مباشر ضد الرجوازية الإسلامية. ذلك أن هذه الرجوازية الإسلامية كانت تبدو في وئام مع هذه الوصاية الأجنبية على الإسلام وتشعر بأنها من وجهة العملية متضامنة مع النظام الاستعماري الذي يمكن أن يجمع بعض مظاهره ولكن تستمد منه بعض الامتيازات الاجتماعية والثقافية، التي لم تكن قط في متناول الجماهير الإسلامية الجزائرية.

وأيا كانت قيمة هذه الفرضية، فإننا بالطبع على وعي بعدم كفايتها لتفسير الوجهة الإصلاحية لابن باديس. وتعميق تحليل العناصر المتعلقة بسيرته التي أمكننا العثور عليها في شهاب، انتهينا إلى تفسير ديني محض. ففي الموضوع الذي يتحدث فيه ابن باديس عن سفره إلى المشرق في 1914، وقفنا على ميزة ثمينة جدا (الشهاب، جوان-جويلية 1938، ص 289). خلال حجه إلى مكة المكرمة، كان لابن باديس لقاءان يبدوان لنا أنهما أثران متشابهان على اختيار وجهته وسيله "الديني".

لقاؤه بالمدينة بأستاذه القدم الشيخ الجزائري حمدان ونيسي، الذي فضل أن يقضي نهاية عمره بجوار قبر الرسول ﷺ. أوصى الأستاذ "بالحاح شديد" تلميذه بأن لا يتقلد حجة دينية (كعون رسمي قيم على العبادات) ومن ثم أن يظل صاحب فكر حر إزاء سلطة و"الكهنوت" الإسلامي المراقب من الدولة. هذه الإشارات، رغم اقتضاها، تجعلنا نحسم بأن وجهة ابن باديس كانت قد ولدت (أو استثيرت) في هذا التاريخ في "مدينة رسول".

أجل، إنه لمن السهل تصور المناخ المفعم بالورع الروحي الذي كان يرتع فيه شهاب ابن باديس في المدينة المقدسة وكذا الدفع الوجداني الذي كان يملأ قلبه حين التقى أستاذه القدم: هذا الوسط الاستثنائي الذي كان يبدو متحولا بالوجود الرباني وهذه

الأرض المباركة بشكل مزدوج، المملوءة بذكريات نزول الرسالة والسنة النبوية، كل هذا كان من شأنه أن يجعل حاجنا الشاب في حالة من الغبطة وأن يتعاطف حماسه الديني. في مثل هذه الأجواء، من المحتمل أن يكون ابن باديس قد تلقى توصيات الشيخ حمدان القوية بكل الورع الذي هو جدير بوصية روحية. كما أنه من المحتمل أن القرارات التي اتخذها نتيجة لذلك (المتعلقة بمسيرته) في أوج الحج، إنما اتخذها كوعود حقيقية سعى بعد ذلك إلى التكفل بما بوصفها كذلك (4). فبالنسبة لرجل مثل ابن باديس، الذي نعرف تقواه العميقة وإخلاصه الحميم، فإن أدنى التزام أخلاقي التزم به أمام أستاذه القدام ومن ثم أمام الله ورسوله، لا يمكن إلا أن يكون التزاما تاما. إن لدينا شهادة لصاحبنا نقف من خلالها على ما كان يكتنه لأستاذه من "اعتراف خالد بالفضل" (الشهاب، المرجع نفسه) وهذا لأنه أسهم في وضعه في السبيل الذي سعد بعبوره.

فلئن كان تدخل الشيخ حمدان في المدينة المنورة حاسما في نظرنا في تكوين وجهة ابن باديس، فإننا نعتقد بأن هناك لقاء آخر قد عزز وجهته الناشئة. ونعني بذلك لقاءه بالشيخ بخيت، أحد أعظم شيوخ الأزهر، المتوفى في عام 1935.

ب) هذا اللقاء تم في حلوان قرب القاهرة، عقب حج مكة. كان ابن باديس يحمل رسالة تركية من أستاذه الشيخ حمدان صديق الشيخ بخيت. لا يقدم ابن باديس سوى تفاصيل قليلة عن هذا اللقاء. فهو لا يذكر سوى كونه تلقى إجازة من الأستاذ المصري الجليل، وهي شهادة تشهد على كفاءته. لئن كانت الإجازة تشكل، على الصعيد المدرسي السرف، شهادة على قيمة صاحبها الفكرية، فهي من شأنها أيضا أن تكون ذات قيمة معنوية وروحية. فإن نظرنا إلى الإجازة من حيث بعدها الديني، فهي تظهر حينئذ رسالة طاعة. ولا شك أن الأمر يتعلق بهذا البعد. إذن حظي ابن باديس بما يشبه الاعتبار والاحترام الإصلاحي من قبل شخص أسمى منذ وفاة محمد عبده الأثر الأكثر احتراما في مصر والذي كان يمارس جمعية رشيد رضا سلطة وأستاذية المدرس الإصلاحي.

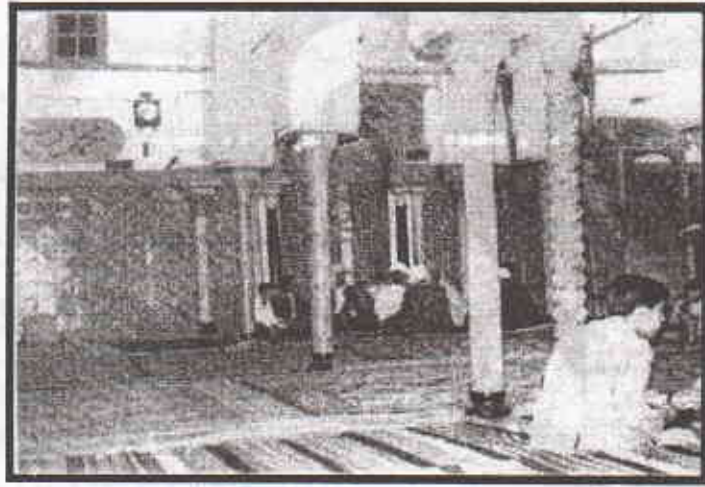
بعد عودته إلى البلد،
شرح واحد: أن يصبح شاب
ركة وتحشيع. إنه شاب
والخشب خصوبة
والسعي إلى رفع معنويات
سرعان ما أصبح مر
(5)



عقب النظر إذن إلى بداية الندى
باديس متحملا بالواقعية
هوقوع في مغبة الإخفاق
مشارطونه أفكاره ويعترفون
مكتشف "الشهاب". و

تكوين الحركة الإصلاحية

بعد عودته إلى البلد، إثر هذين اللقاءين العظيمين، لم يعد يحدو ابن باديس سوى طموح واحد: أن يصبح شيخا جديرا بثقة ولطف شيخيه الروحانيين اللذين تلقى منهما البركة والتشجيع. إنه شاب ذو خمس وعشرين سنة عرج الزيتونة قد منحه غنى الحج والرحى والخصب خصوبة لا نظير لها، وهامو يستعمل زرع الأفكار الإصلاحية في بلاده والسعي إلى رفع معنويات إخوانه، وذلك ما استهله في قسنطينة عبر التعليم الحر في مسجد سرعان ما أصبح مركز التحديد الثقافي العربي الإسلامي في الجزائر: الجامع الأخضر (5).



المسجد الأخضر - قسنطينة -

يجب النظر إذن إلى بداية النشاط الإصلاحي للشيخ الشاب ابن باديس في هذه الآفاق
حداية:
ابن باديس متحملا بالواقعية إذ لم يقدم بمفرده على النشاط الدعائي العمومي ومن ثم
تسعى الوقوع في مغبة الإخفاق السريع. وقد فضل أن يحاط ببعض الأصدقاء والزملاء
الذين يشاركونه أفكاره ويعترفون بقيمته. ومع هذه "الجماعة من الشبان الجزائريين"،
تسعى "المنتقد" ثم "الشهاب". وهكذا انطلقت الحركة الإصلاحية الجزائرية، ووفرت

وسائل دعائها. بعد خمس سنوات، شهدت الحركة انتشارا هائلا على تصعيد الجزائر برمتها. في 1931، أنشأت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعززت وسائل الدعوة المكتوبة ووسعت حضورها عبر الأقاليم الجزائرية واستطاعت أن تستثير شغف الرأي العام الإسلامي وأن تطرح انشغالا خطيرا على الإدارة الفرنسية في الجزائر. بإمكاننا التساؤل عن أسباب النجاح الباهر للمسعى الباديسي، الذي كانت وسائله الأولية متواضعة للغاية. مع أننا نعرف بالفعل بأن عدة شخصيات إسلامية جزائرية حاولت غداة الحرب العالمية الأولى أن تبرز في الصحافة المكتوبة باللغة العربية دون أن تحقق قط درجة التأثير والشهرة اللذين بلغهما ابن باديس بسرعة (6). تكمن أسباب النجاح في نظرنا في شخصية ابن باديس نفسها، وفي الموضوع الذي يمكن أن نصطب عليه باسم "الإصلاح".

- شخصية ابن باديس: لن نكف عن التشديد على الطابع الاستثنائي لشخصية. تجمع الشهادات المتنوعة جدا ومن بينها شهادات الملاحظين الأوروبيين الذين رفقوا بالزعيم الإصلاحي الجزائري، على وصفه بالمفكر الذي يتجاوز المعدل وكمع المعنى (7). ولا مرء في أنه لولا الكفاءة الفكرية لهذا الرجل وصلابة طبعه وموارده التي لا تنضب وخياله، لكانت هذه الجمعية القسنطينية الصغيرة التي أنجبت "المنتقد" غرقت كما تغرق السفينة النائية.

لقد حبا الله ابن باديس بصفات أخلاقية جعلته يعلو فوق جميع المثقفين الجزائريين الذين كانوا يشتغلون إلى جانبه من أجل المثل الإصلاحي. أولا، كان إيمانه خارقا للعصر الأمر الذي جعل أصدقاءه ينظرون إليه وكأنه صوفي، والبعض الآخر يرى فيه قديسا. يتردد الناس في مقارنته بالأنبياء (8). وإذا غضضنا الطرف عن الانشغالات البلاغية، نجد بأن ابن باديس قد أهدم معاصريه الذين شبهوه بالشخصيات الكبرى التي، من قرأه آخر، تحرك الوعي الإسلامي قالبه أحيانا الأنظمة السياسية والأنساق الاجتماعية، وأصبح "سبلا" أخلاقية ودينية جديدة وتوجهات ثقافية جديدة.

إن طريقة عيشه، ومظهره البطريركي الأبوي رغم شبابه النسبي واختياره البساطة بل الفقر، أسلوباً حياتياً، وإرادته المتمثلة في عدم استمداد المزاي من وضعه الديني السامي ومن الاجتماعي وأن "يعيش كما يعيش الشعب" ورفضه الميرم للتفاهات والتفاخر والحيلاء وإخلاصه وتفانيه من أجل تلاميذه والمؤمنين الذين يرتادون متسحده ولأصدقائه ثم لجمعية العلماء، كل هذه الصفات جعلته يستثير احترام وتقدير الشعب، كإمام من طينة القدامى و"مرشد الجماعة"، والورث الحقيقي بكبار الأساتذة الروحيين للإسلام. هذه الصفات الشخصية لابن باديس ساهمت في تهيئة الأرضية لحركته الإصلاحية. غير أن موضوعات دعايته الدينية والثقافية كانت هي الأخرى جديرة بأن تجلب اهتمام الجماهير الإسلامية واستمالة العديد من الناس إليها.

- **الموضوعات الكبرى للدعاية الباديسية:** ثمة سبب آخر قد يفسر نجاح الدعاية الباديسية وهو أن ابن باديس الصحافي لم يكنف بالالتصاق بالراهن الجزائري، كما كان يفعل جل الصحافيين المسلمين في تلك الفترة، حيث انصرفوا إلى ملاحظة الأحداث وتحركات الإدارة المحلية أو إلى تدوين الأخبار للبرجوازية الإسلامية المتعلمة. كان ابن باديس يفرض على قارئه لأول وهلة التأمل في مصيره الديني والسياسي جاعلاً إياه يعي وضعه بوصفه مسلماً جزائرياً ومستعمراً. كان يقترح عليه مثلاً للحياة الاجتماعية والثقافية تحت شعار الوفاء العربي الإسلامي. كان يدعو إلى الإسهام في عملية إحياء الشخصية الجزائرية وبعث الثقافة الوطنية العربية. إزاء الإغراءات الكثيرة التي كانت تنطوي عليها الحضارة الغربية ومحاسن الفكر الفرنسي، وباختصار إزاء "تهديدات الفرنسية"، كان ابن باديس يهيب بقرائه إلى التشبث بشخصيتهم وتقاليدهم وتاريخهم، دون العدول مع ذلك عن التكيف الضروري مع التقدم العلمي والتقني.

كانت هذه الدعاية الباديسية الوطنية الصريحة (وإن كانت معتدلة) والتي يغشاها نوع من الصوفية ذات التقليد المحمدي والثقافة العربية، تستجيب في نظرنا إلى حاجة أخذت بجماهير الإسلامية في الجزائر تستشعرها. إن هذا الاستعداد الذي أبدته الجماهير الشعبية

تمتص الثاني

هو الذي شجع الدعاية الباديسية وحدد نجاحها، أكثر من موهبة ابن باديس ومساعدته. ويمكن القول بأن الدعاية الباديسية لو ظهرت قبل ذلك، لما أثارت أي حمان لدى عرب وقبائل الجزائر. سنعالج استعداد الرأي العام الإسلامي الجزائري هذا لاحقا حين بادر ابن باديس ورفقاؤه بنشر الدعاية الإصلاحية.

ولئن شكلت كفاءة ابن باديس ومهارته ووجهة مبادرته حقا عناصر نجاح بالنسبة لمهمته الإصلاحية، فمن البين أنه لم يكن ليقدر وحده على التكفل بالأعباء الثقيلة لدعاية فعالة عبر البلاد كافة. فمن الضروري إذن معرفة الإسهام الذي لا يستهان به الذي قدمه الدعاة الإصلاحيون الآخرون الذين كانوا يشدون أزره ويكونون معه ما اصططلحنا عليه: مدرسة الشهاب، أي المدرسة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية.

هوامش الفصل الأول

- (1) في هذا الباب، نجز لأنفسنا الإحالة على دراستنا: **Badis, commentateur du Coran** (Introduction)
- (2) المرجع السابق
- (3) عن أسرة ابن باديس، انظر: أعيان المغاربة ص 55 و 64 : **Violette, L'Algérie vivra-t-elle?**
- (4) ليس هناك تعسف في هذه الاعتبارات حول التأثير المحتمل للحج إلى مكة والمدينة على نشأة الوجهة الدينية لابن باديس. فمن التادر فعلا أن ينظر المسلم إلى الحج بوصفه واجبا دينيا بسيطا...
- (5) تسمية إصلاحية تقضي على أي تذكير مرابطي يمكن أن يستحضر بالتسمية الشعبية "جامع سيدي الأخضر"
- (6) انظر دراستنا: **formation de la presse musulmane en Algérie (1919-1939)**
- (7) لقد أوردنا قائمة كافية من المراجع حول ابن باديس **Badis, commentateur du Coran**
- (8) **Ferhat Abbas, La nuit coloniale, Paris, 1962, p.133**

الفصل الثاني

مدرسة الشهاب

تقرن مدرسة الشهاب بالنسبة إلينا بالرجال الذين كانوا رفقاء ابن باديس الأوائل والعلماء الذين كانوا أقرب مساعديه وأصدقائه وأوفى تراجمة فكره وفي المحصلة أولئك الذين أسهموا أكثر في بلورة مذهبه الإصلاحية الجزائري وذلك في إطار مجلة الشهاب ثم في إطار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (ج ع م ج).

هؤلاء الأشخاص الذين كان جلهم مشهورين بالاسم فقط ، قد لعبوا أدوارا مختلفة حنا ووظائف متميزة للغاية في صلب مدرسة الشهاب. وقد خدمت مواهبهم المتنوعة لقضية الإصلاحية وفق طرائق تعبير مختلفة. فقد كان بينهم العقائدي الرصين والخطيب صقع والسحالي المتحمس والشاعر الملتزم والصحافي، وهذا من باب الحديث عن أبرز مواهب.

من بين الأشخاص الآخرين الكثيرين الذين كانوا يتحلقون حول زعيم المدرسة الإصلاحية الجزائرية، أي عبد الحميد بن باديس(1)، نذكر خمسة هم الذين يبدوون في نظرنا أبرز ممثلي المدرسة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية خلال فترة ما بين الحربين. ويتعلق الأمر ب : محمد البشير الإبراهيمي ومبارك المليي وأحمد توفيق المدني ومحمد العيد آل خليفة والطيب العقبي (2).

I. البشير الإبراهيمي

الشخص الأكثر فعالية في المدرسة الإصلاحية الجزائرية بعد ابن باديس هو الشيخ محمد البشير الإبراهيمي(3). فإليه قد آلت رئاسة ج ع م ج وكذا إدارة الحركة

ومساعديه.

لدى عرب

حين بادر ابن

نجاح بالنسبة

الثقيلة لدعاية

به الذي قدمه

صطلحنا عليه:

Ibn Badis, com
(Introduction)

Violette, L'Alg
p.302

أه الوجهة الدينية لاي

سيدي الأخضر"

La formation de

Ibn Badis, com

الإصلاحية الجزائرية بعد وفاة ابن باديس في 1940. إنه لمن الأهمية بمكان التعرف على شخصية هذا الرجل الذي كان خلال ما بين الحربين نائب المصلح الجزائري الكبير.



الشيخ البشير الإبراهيمي

I. الرجل. ولد في 1889 ببجاية، وزاول دراساته الأولى تحت إشراف عمه. في 1912، توجه إلى المشرق حيث واصل دراسته في المدينة المنورة وهناك اكتشف فكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. في 1917، أقام بدمشق مع أبيه. عين أستاذا بالمدرسة السلطانية بدمشق. في ذات الوقت كان يقدم دروسا بمسجد الأمويين. ارتبط بالأوساط الأكاديمية استلهاما لفكر رشيد رضا. كما اختلف على النوادي القومية العربية مثل النادي العربي الذي كان يديره عبد الرحمن شهنيدر.

في 1922، عاد الشيخ إلى الجزائر، مارا بتونس حيث يلاحظ الأوساط السياسية والدينية خلال بضعة الأشهر، ولاحظ الجمود الثقافي الذي كانت عليه الزيتونة. سوده إلى أرض الوطن، استقر في التعليم الحر بسطيف. حث السكان على بناء مسجد "حر" وهو الشرط الضروري للقيام بالدعوة والتعليم الإصلاحيين بشكل حر.

تكوين الحركة الإصلاحية

وفي سبتمبر 1924 وبشهادة منه (4) دعاه ابن باديس للانضمام إلى الجمعية الثقافية التي كان يشكلها والتي كانت نقطة انطلاق الحركة الإصلاحية الجزائرية. في السنة التالية، انضم إلى فريق الشهاب (الشهاب، العدد 1، 1925). في 1931، عين نائبا لرئيس جمعية م. ج. وقد كلف بتأمين الدعاية الإصلاحية في الغرب الجزائري ومركزه مدينة تلمسان.



مدرسة تلمسان الإصلاحية

اكتسب الشيخ سرعيا شهرة في تلمسان وما جاورها بفضل موهبته الخطابية والدعوية وحبه للغة العربية التراثية وأسلوبه الأنيق والأكاديمي ولطف حديثه المقعم بالأمثال والحكم الجميلة وأبحاثه الشعرية (بالعربية الفصحى والدارجة) وهزله وموارد ذاكرته المذهلة.

تميز الإبراهيمي في تلمسان بالجهود التي بذلها لصالح تدريس اللغة العربية، الذي كان من أهم أهداف الحركة الإصلاحية الجزائرية. ورغم العراقيل الإدارية ومعارضة المرابطة الجديدة، وفق في توسيع دائرة التعليم للفتيان والكهول (دروس في التفسير والحديث والفقه وتاريخ الإسلام). وكان تدشين مدرسة الحديث بتلمسان في سبتمبر 1937 (5) بمثابة انتصار لنشاطه في ميدان التعليم الإصلاحي. وبفضل هذه المدرسة الحرة الهامة،

أصبحت الحركة الإصلاحية تمتلك في وهران وما جاورها مركز دعاية وإشعاع ثقافي ذي بال.

بالموازاة مع هذا العمل التنظيمي والتعليم في تلمسان، كان الإبراهيمي يساهم في أعمال ج ع م ج التي كان ممرها بالعاصمة، كما كان يساهم من حين لآخر في مجلة الشهاب انطلاقا من 1936 وفي جريدة البصائر لللسان الرسمي لـ ج ع م ج. بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، كانت الإدارة تشبه في كون ج ع م ج التي لم تيد أي حرص على إعلان ولائها لفرنسا، كما فعلت التشكيلات السياسية الأخرى أو الدينية الإسلامية (6) سواء عن قناعة أو من باب الخضوع للأوامر الحكومية قلت كانت تشبه في كون الجمعية تكنّ العداء لفرنسا، وهكذا وضعت تحت المراقبة الشديدة. كما وضع الشيخ الإبراهيمي تحت الإقامة الجبرية في أفلو في 10 أبريل 1940.

بعد أيام قليلة، في 16 أبريل 1940، توفي ابن باديس بقسنطينة. أرسل الحاكم العام للجزائر موظفا ساميا لإقناع أعضاء ج ع م ج الموجودين بقسنطينة بحضور مراسم تشييع جنازة الشيخ ابن باديس بانتخاب الشيخ الطيب العقبي المشهور آنذاك بإخلاصه التام للفضية الفرنسية رئيسا جديدا لجمعيتهم. غير أن نواب ابن باديس القدامى (خاصة الشيخ العربي التبسي ومبارك الملي) رفضوا الانصياع للتوصيات الإدارية وانتخبوا سرا الشيخ الإبراهيمي خليفة لابن باديس. وما كان للأمر أن يكون غير هذا: فقرة شخصيته وكونه نائبا للرئيس قد أهلاه بشكل طبيعي لأن يكون خليفة ابن باديس.

ولما أصبح الإبراهيمي رئيسا للحركة الإصلاحية الجزائرية، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، ألقى نفسه حيال العديد من المهام الثقيلة: إدارة ج ع م ج وتنظيم الدعاية الشفوية والمكتوبة (جريدة البصائر) والتعليم العربي الحر ونشر المراكز الدينية الإصلاحية عبر التراب الوطني، كنه وإقامة العلاقات الثقافية مع تونس والمشرق العربي.

2 أعماله: إن المسؤوليات التي كان يضطلع بها الإبراهيمي على رأس الحركة الإصلاحية الجزائرية جعلته ينحو صوب المهام الاجتماعية أكثر من الكتابة لذا نجد كتاباته (كما

كتابات ابن باديس) مشتتة كلها عبر المنشورات الإصلاحية ذات اللسان العربي لاسيما الشباب والبصائر على وجه الخصوص (7).

ورغم الطابع المحدود لأعماله المكتوبة، فإن الشيخ الإبراهيمي قد اجتذب إعجاب جيل بولسه من المثقفين الجزائريين الذين توسموا فيه موهبة أدبية تشبه موهبة الجاحظ وحسا هزليا وعرفا في السخرية، تذكر بأحسن كتاب المقامات. فقد كان هذا الكاتب الكبير (الذي استكف من التلاعب بالقوافي) أيضا خطيبا كبيرا وداعية استطاع أن يعيد لبلاغة المنابر العربية افتقده منذ زمن طويل في الجزائر. فحق المشرق العربي نفسه لم يتأخر في أن يحمي شخصه أحد كبار الكتاب العرب المجددين في القرن العشرين وغمرته بالتقريظ (8).

وكان الشيخ عبد الحميد بن باديس يمثل، بالنسبة للجزائر، قمة الفكر الإسلامي المعاصر، فإنه بإمكاننا أن نعد الشيخ البشير الإبراهيمي بالنسبة إليها قمة الثقافة الوطنية المعاصرة العربية. فيقدر ما كان الأول مجددا "للعلوم الدينية" يمكن اعتبار الثاني مجددا للغة العربية في هذا الجزء من المغرب (9).

II. مبارك الملي

يمثل الشيخ مبارك الملي مع ابن باديس والإبراهيمي الثلاثي الأقوى والأجمع للحركة الإصلاحية الجزائرية، ذلك أنهم يشكلون حقا النواة المذهبية لهذه الحركة.

ولد مبارك الملي الهلالي المدعو الملي (10) في سنة 1897 بالميلية (القبائل الصغرى) في أسرة متواضعة جدا. زاول دراسته بميلة (قرب قسنطينة) ثم في قسنطينة نفسها تحت إشراف ابن باديس. واصل دراسته في تونس. بعد تخرجه من الزيتونة اشتغل في التعليم في قسنطينة ثم أقام بالأغواط طيلة سبع سنوات (1927 - 1933)، وقد أثر في هذه المرحلة أيضا تأثير. خلال هذه الفترة بالأغواط، قام بنشر تعليم للعرية محدث اجتذب إليه أشاع المذهب الإصلاحي بمثابة قلة نظيرها في وسط تقليدي متعلق بالمرابطة كثيرا شديدا.

غير أن مهامه هذه لم تستأثر بكل وقته. فقد وجد الشيخ مبارك (كما كان يسميه أتباعه المتحمسون) في الأغواط الوقت والهدوء الضروريين لكتابة تاريخ وطني للجزائر سماه: تاريخ الجزائر في القدم والحديث (11). في سبتمبر 1933، اضطر إلى مغادرة الأغواط التي تبنته وحيث شهد نشاطه الإصلاحي نجاحا بينا. سعى إلى الإقامة في بوسعادة ثم فضل الاستقرار فائيا في ميلة. في هذه المدينة الصغيرة، أمسى مصدر إشعاع ثقافي حول حياة الناس الاجتماعية. رغم العقبات التي كان الإمام الرسمي يضعها في سبيله. هنا، استطاع الشيخ الإصلاحي "أن يحرك الخمول التقليدي ويلقن الميادين حب العمل والحرص على النظافة والاجتهاد في الدراسة" (12). في الوقت عينه، وضع مصنّفه الأساس: "رسالة الشرك ومظاهره" (13)، وهو الكتاب العقائدي الوحيد الذي وضعته المدرسة الإصلاحية الجزائرية.

وفضلا عن مهامه المهنية، كان مبارك المليبي يساهم في حياة ج م ج التي أصبح أمين ماليتها منذ 1931. في 1936، أوكلت له هذه الجمعية إدارة لسان حالها البصائر التي كان غلى رأسها الطيب أنعفي الذي كان في قبضة العدالة. أخيرا، في 1940، عند وفاة عبد الحميد بن باديس، كلف بمواصلة التدريس والدعاية الإصلاحية بالجامع الأخضر بسنطينة الذي كان آنذاك المركز الفكري الأول للحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر. تولى مبارك المليبي هذه الخلافة إلى غاية وفاته في 9 فيفري 1945 (14).

يتراءى مبارك المليبي وكأنه الشخص الأكثر كتماننا في الفريق الإصلاحي، بيد أن كان دون منازع أعمق وأنجع أعضائها. فزيادة على المؤلفين اللذين أشرنا إليهما سابقا واللذين سنعود إليهما لاحقا، فإن للشيخ مبارك الفضل في كونه أهم داعية للحركة الدينية في الجنوب الجزائري، في منطقة لم تكن مجال الجمعية التحانية القوية فحسب، بل أيضا معقل أسرتين متنافستين لقادة أهليين، أسرة بن سالم التي كانت ذات تقاليد حضرية وأسرة فرحات التي كانت ذات تقاليد قبلية. تطغى على تاريخ الأغواط (على الأقل منذ منتصف القرن التاسع عشر) الصراعات الخالكة بين هذه القوى الثلاث المتصارعة. وقد

وفق مبارك الملي الذي كان على دراية تامة بميزان القوى المتصارعة في إبداء تعاطفه مع قادة القبائل الذين كانوا يحظون بعناية الحكومة ويكونهم خصوم التيجانية. وبفضل إتقانه للغة في المشهد السياسي المحلي، تمكن من نشر الإصلاح الديني كمذهب مسالم (حيال فرنسا، بطبيعة الحال).

غير أن تأثير الملي في الأغواط لم يعمر طويلاً إذ لم يتجاوز مدة الحماية التي شمله بها "الخليفة" جلول، علماً بأن هذه الحماية مردها فقط إلى هوى ومصصلحة هذا الأخير، وليس إلى اختيار أخلاقي أو تحول ديني. ولئن كانت الأطروحات الإصلاحية قاسية بالنسبة لمرابطة، فإنها كانت كذلك بالنسبة للأسر الإقطاعية التي كانت تستغل، في كنف الإدارة الفرنسية، الشعب البسيط استغلالاً بشعاً (15). لهذا سرعان ما ظهر التحالف لصطنع بين الداعية الإصلاحية والطاغية المحلي خالياً من أي محتوى. وفضلاً عن هذا، فإن الإدارة التي راعها تقدم الحركة الإصلاحية المنعوتة آنذاك في الغالب بـ "الوهابية الجديدة" وأداة القومية العربية هرعت لنجدة المرابطة، وبخاصة الجمعية التجانية وتبنت سياسة صارمة إزاء الدعاية الإصلاحية (16).

هذه الاعتبارات كلها تفسر مغادرة الشيخ الملي الأغواط. بيد أن هذا الذهاب لا يمكن عدّه إخفاقاً. ذلك أنه بعد سبع سنوات من الجهود المضنية، كانت البذرة الإصلاحية قد برعمت في المدينة شبه الصحراوية. فلقد كان عدد تلاميذ الملي كافياً وكانوا مجهزين فكرياً لمواصلة المهمة التي لم يتمها أستاذهم.

رغم نشاطه الذي لا يستهان به في مجالي التعليم والدعاية المكتوبة (17)، فإن مبارك شلي يبدو وكأنه مفكر (أصدقائه كانوا يلقبونه بـ "فيلسوف") الحركة الإصلاحية الجزائرية. فهو الذي زوّد الحركة بمصنفات مذهبية رسالة الشرك وبأداة تاريخية تاريخ جزائر في القلم والحديث التي كان من شأنها أن تعضد دعايته الدينية والسياسية. وبفضل هذين السلاحين اللذين صنعهما الشيخ الملي، استطاعت الحركة الإصلاحية

الجزائرية أن يؤدي رسالة الإصلاح الديني ييسر وأن تيلور بكثير من القوة الشخصية الجزائرية ذات الجوهر العربي الإسلامي.

III. الطيب العقي

نتناول الآن شخصا يصعب جدا تعريفه. صحيح أننا نعدّه واحدا من الفريق الإصلاحية الذي كان ينشطه ابن باديس، ولكننا نعرف أن قطيعة قد حصلت في صلب هذا الفريق، انطلاقا من 1936، أي في الوقت الذي أصبح فيه محل جدالات لا تنتهي بسبب تورطه في قضية جريمة سياسية. لذا سننظر في نشاط العقي خلال الفترة التي كان يشاطر فيها مسعى ابن باديس وأصدقائه ثم في سلوكه بعد الأزمة التي كان واحدا من ضحاياها (18).

ولد الشيخ الطيب العقي (نسبة إلى سيدي عقبة، وهي مدينة صغيرة قرية من بسكرة) في 1888. لا نعرف عن شبابه إلا أشياء قليلة، الذي قضاه بالحجاز عند أخيه البكر مصطفى، الذي كان يعمل مراقبا للنقد بالمدينة المنورة. بعد عودته إلى الجزائر في مارس 1920 (الشهاب، العدد 31 ديسمبر 1925، ص 5)، أقام ببسكرة حيث سعى، وهو محاط بوالديه وأصدقائه، إلى نشر المذهب الديني الذي تلقاه في المدينة وهو المذهب الذي أوّل وفسر بوصفه اقتباسا أمينا للوهابية (19) والتي هي بمثابة المذهب الإسلامي الصافي الأصيل على حدّ تعبير المعني نفسه (20).

وسرعان ما تناهت إليه أصداء من المدينة الفكرية الأم للشرق الجزائري قسنطينة حيث بادرت تلة من الشبان المعربين ينشطهم ابن باديس، بإصدار جريدة صغيرة ذات نزعة إصلاحية تدعى "المنتقد" في بداية جويلية 1925. وقد توّسم الطيب العقي فيها توافقا مذهبيا بين فريق المنتقد ونزعة الشخصية

وهكذا عقد صلات مع ابن باديس (المنتقد، العدد 5 جويلية 1925) لكي يعرب له عن إعجابه ومساندته. ثم، بعد أن لاحظ مدة من الوقت الخطوات الأولى للفريق البياديسي، قرّر الانضمام إليه. لكن المنتقد تمّ توقيفها بعد صدور العدد الثامن عشر. لكن سرعان ما عوضت بصحيفة أخرى عنوانها "الشهاب" في 12 نوفمبر 1925. انطلاقا من العدد السادس، أعلن العقبي علانية انضمامه لفريق ابن باديس في مقال هو عبارة عن برنامج عمل عنوانه "ليكن حزب الإصلاح الديني" (21). وفيما يلي أهم فقراته:

أما أنا فقد كانت سبقت لكم كلمة مني في تقرّظ المنتقد وما تقرّظي له غير تقرّظ رجاله الذين هم أنتم ومدحي له وإعجابي به كان من حيث تقدمكم العلمي ومقدرتكم الصحافية ومشارككم الديني الذي برزتم فيه على غيركم وكان لكم بمقتضاه السبق والتقدم في نظري ونظر المنصفين من العالمين...

قرّظت جريدتكم تلك (المرحومة) قبل أن أرى نكم كلمة واحدة فيما يسمونه لمسياسة... ولو أخذتم فكري لقلت لكم اعتزلوا الكتابة في كل ما هو من هذا القيل... وحيث رأيت جريدتكم الجديدة "الشهاب" لا تزال بذلك المبدأ الذي قرّظت ضد لأجله: مبدأ الإصلاح العلمي بالرغم عن احتجاجها الصامت بإعراضها نقل أي حجر كان من الأخبار التي ربما سموها سياسة، فإني لا أزال أو اليكم بكتاباتي وكتائبي حارة في بخارية البدع...

فلتمضوا في طريقكم الأولى طريق العمل لخير الجميع وصالح الكل ولتبقوا لنا كما رأيكم رجال إصلاح وعلم ودعوا السياسة والكتابة فيها ونقل أخبارها لغير هذه القزوف المخرجة... وردوا أفك المبطلين وأكاذيب النمامين بوقوفكم وقفة أبناء فرنسا لأحرار المخلصين لها في وجه كل من حاول بوشايه وأكاذيبه المنسقة أن يفرق بينكم وبينها..."

بعد ذلك، عازد العقبي غير مرة للحديث عن ضرورة تجنب الشأن السياسي من قبل الإصلاحيين (22). وكأنه بصنيعه هذا يريد أن يقتضي فكرة أساسية من أفكار محمد عبده التي يعبر عنها بنفس الألفاظ التي استعملها المصلح المصري:

[ما دخلت السياسة أمرا إلا أفسدته] (23). بيد أن الثبرة الملحة لهذه التوصيات تنم في الوقت ذاته عن معاداة العقبي القوية للسياسة وحدود انضمامه للفريق الإصلاحي الباديسي. ويمكن تلخيص هذه التوصيات في هذه العبارة التي تتواتر كلازمة في كتابات العقبي: [الامتناع التام عن الخوض في المسائل ذات الطابع السياسي]. تبين هذه الإرادة المؤكدة عليها تمثل هذه الدقة والوضوح، في الواقع، كأن انضمام العقبي إلى الحركة الإصلاحية الباديسية مشروط بأمور بعينها. ومن ثم فهو يوحي بحصول خلافات محتمة (24). فها هو العقبي الغيور على استقلاله الحريص على مبادئه يعلن بعد عشر سنوات الانفصال عن حركة لم يفلح في سميها بميسمه: أي معاداته التامة لكل ما هو سياسي.

قبل النظر في الظروف التي حصل فيها انفصال العقبي عن الحركة الإصلاحية الجزائرية، بعد أزمة 1936، يجب علينا أن نقتضي مساره رفقة الفريق الباديسي من 1925 إلى 1936.

1. التفاهم بين ابن باديس والعقبي

خلال العشر سنوات الأولى، كانت العلاقات بين العقبي وفريق ابن باديس متينة بالوفاق والتفاهم. فالعقبي كان يكتنّ إعجابا واحتراما جبين لمنشط الحركة الإصلاحية الجزائرية "عالمنا الجليل أستاذنا عبد الحميد بن باديس" (25) (الإصلاح، العدد 4، أكتوبر 1929، ص 4). غير أننا نسجل أنه منذ بداية مساهمته مع فريق الشهاب، لم يبد بذلك دون قيود وقد تبنى موقف شخص منتم للفريق وليس كطرف حقيقي. وفي سكرة حيث كان يدعو إلى الحركة الإصلاحية بطريقته الخاصة، كان يوازر بكتابات صحفيا عن متأثرة بزعته مثل: الحق (26) وصدى الصحراء (27). ولم يتوان هو الآخر في إصدار

صحيفة لم يكتب لها النجاح هي : الإصلاح (28)، في سبتمبر 1927. وهكذا، ومع إعلانه عن تضامنه مع فريق ابن باديس، احتفظ إزاءه باستقلالية بيئة أخذت في التعاضم بعد ذلك.

غير أنه في 1931، بدت جمعية العلماء وكأنها قد أعادت توطيد العلاقات بين العقبي وبقية المدرسة الإصلاحية الجزائرية. فقد شغل العقبي في أول لجنة مديرة لهذه الجمعية وظيفته الأمين العام المساعد. حينئذ كلف بالدعاية الإصلاحية في العاصمة وضواحيها وأقام بالعاصمة. هذه المهام الجديدة سمحت للشيخ العقبي بالحصول على وسائل الدعاية التي كانت تمنحها العاصمة الجزائرية، أي منبر أحد أكبر المسجدين الكاتدرائيتين وبخاصة المنبر المشهور "نادي الترقى" الذي كان خلال فترة ما بين الحربين منبرا سياسيا وثقافيا حقيقيا لشعب الإسلامي الجزائري (29).

غير أن هذه المكانة الممتازة، من بعض الوجوه، كانت صعبة للغاية بسبب قرب حكومة العامة للجزائر وحضور الهيئات العليا للكهنوت الرسمي الإسلامي. ربما يكمن دعونا سوء الحظ بالنسبة للعقبي. بل نميل إلى الاعتقاد بأن هذا مصدر مأساته. لا ريب في مسؤولي الحركة الإصلاحية قد ارتكبوا خطأ جسيما بإسنادهم منصب العاصمة للشيخ عقبي الذي لم تؤهله لا أصوله ولا ماضيه ولا مزاجه لأن يمثل الحركة الإصلاحية في عاصمة الجزائرية.

ذلك أن العقبي الصحراوي لم يكن مهياً جداً لأن يرضى به الوسط العاصمي. إننا هنا نلتح لهذه البرجوازية التجارية ذات الأصول العربية الأندلسية المفعمة بتفوقها الاجتماعي والثقافي، التي تشكل نوعاً من الطائفة الواثقة من نفسها غير الآبهة ببقية الناس. كما نلتح للبرجوازية ذات الأصل القبائلي المتشبهة بتقاليدها الخاصة وغير المستعدة لمجاراة عصر الأجنبية على إثنتها الخاصة. كان الوسط العاصمي متضامناً مع الكهنوت الرسمي الإسلامي الذي كان يصدر عنه، ولم يكن يتمنى سوى استمرار النظام القائم (30). إزاء

هذا المجتمع العاصمي، الأحادي اللغة تماما والمحافظة جداً، كان من الصعب على العقبي أحداث معجزة.

فنشأته في العاصمة أمسى صعبا بسبب عدم توافقه النفسي مع الواقع الجزائري. فلما كان قد تروى في الحجاز حيث أغرته الوهاية، كان أكثر استعدادا للحياة البدوية وشبه الحضرية منه إلى الحياة الحضرية. إن السنوات العشر التي قضاها في بسكرة (1920-1930) لم تغير كثيرا من تكوينه الأول. وكان في العاصمة عبارة عن غريب أو أجنبي ليس إلا، يزعم إصلاح السلوكات والمعتقدات لمجتمع برجوازي مثقف نسبيا وكيس ومهذب. ومن ثم لم تكن لغة هذا المصلح كقيلة بالتأثير على الوسط العاصمي (31).

والحال أن مزاج الرجل كان مناقضا تماما لما كان ينبغي أن يكون عليه بحيث يجتذب حساسية أهل العاصمة. ذلك أن العقبي كان مندفعاً متحمساً لا يخشى أن يظهر بمظهر الشخص الفظ والعدواني. كان من طينة الدعاة الذين يعتقدون أن الاصداع بالحقيقة حقيقتهم هو بمثابة القيام بفعل بطولي إزاء الخصم. ولا شك أن هذه النشوة الإيمانية وهذه الحرب الصليبية من أجل مثل إصلاحي هي التي كان يضعها فوق جميع الحقائق البشرية والتي جعلته يزدري المخاذير الخطايا ويأبي الاعتدال. لقد كان بالفعل الرجل الأقل أهلية لتولي المهمة الإصلاحية في العاصمة الجزائرية: لم يكن يمتاز بحب المصالحة ولا بالسماحة الإنسانية الذي من شأنه التخفيف من الاختلافات وجعل الحوار بين أناس ذوي قناعات مختلفة بل متضادة أمراً ممكناً.

لكن هل كان هذا الأمر حواراً بالنسبة إليه؟ كان الرجل يروم إجراء دعايته على قنعه وساق. فقد كان يسعى إلى إدخال الناس إلى الإسلام لا إلى إقناعهم. فبالنسبة إليه، كل الناس الذين لا يتمتعون بالإيمان الإصلاحي الحنبلي هم على ضلالة وعليهم ترك معتقداتهم بمجرد "تبيههم" من قبل الإصلاحيين. أما أولئك الذين يصرون، رغم الدعاية الإصلاحية، على "الضلالة" فيجب معاملتهم كإخوان للشياطين. كان الجزء الأكبر من وعظ العقبي يتكوّن من انتقادات شديدة ضد خصوم الحركة الإصلاحية (المرابطين وأنصار الكهنوت

رسمي (الإسلامي)، إلى درجة أن عنف وتعصب هذا الرجل قد جلبا للحركة المتعاب
كثير مما جلبا لها التعاطف الحقيقي (32).

لقد كانت الطريقة الدعوية للشيخ العقبي مغايرة تماما لطريقة ابن باديس الذي كان
حريصا على الاعتدال وروح التصالح. فبينما كان ابن باديس حريصا على التذكير ب
"كلمة الطيبة" ويتحاشى التعميمات المشتتة ويقيم علاقات لطيفة مع الزوايا المرابطة التي
كان يصفها بالأئمة وكان يلزم نفسه بالقيام بزيارة الزوايا، من حين لآخر، من أول البلاد
آخرها، للتباحث مع قادتها حول المسائل الدينية والأخلاقية بروح الصداقة والاحترام
صارم لكرم الضيافة، كان العقبي يركن إلى التحفظ العدواني ولا يخاطب أنصار المرابطة
بلا لغة الخصم المقتنع بحقه والواثق من انتصاره.

وهذا يفسر قلة تدخلات العقبي في مجلة الشهاب التي كانت منبر الحركة الإصلاحية
جزائرية بامتياز. فباستثناء بعض المقالات التي تفتقر للبعد الفكري التي نشرها في
شهاب، من خلال مظهرها الأول (1925-1928)، لم يعد يظهر في هذه المجلة خلال
سنوات المواجهة. ويمكن أن نستخلص من هذا أن ابن باديس كان يتحاشى إعطاء مجلته
سجي سجاليا ومن ثم استبعاد مقالات صديقه المعرضة للشبهة. كما يمكننا الاعتقاد بأن
هذا الأخير لم يكن يرغب في دمج اسمه ضمن أسماء الفريق الباديسي الذي أخذ ينساق
تحت فثينا نحو مسائل السياسة الجزائرية على خلاف الخط الذي فرضه على نفسه،
وحدوثا أيضا للتوصيات التي طالما كررها وذكر بها، والرامية إلى جعل فريق الشهاب
يحاضر معاداته للسياسة اللامشروطة.

ومهما كان الأمر، فإننا نلاحظ بأنه ابتداء من 1931، شهدت العاصمة تطورا
سخرية إصلاحية شبه مستقلة وموسومة بميمس شخصية الشيخ العقبي. لقد استطاع أن
يكتسب حوله مستمعين أوفياء معجبين بأسلوبه الحماسي المباشر الذي كان أنصاره يؤولونه
بصفة شكلا من أشكال الشجاعة السياسية إزاء الإدارة. ذلك أنه في مقدوره أن يكون

طريقة غير مباشرة للاحتجاج على السياسة الإسلامية لفرنسا وهذا بإزعاغ
 "الكهنوت" الإسلامي والمرابطة اللذين كانا بحظيان بحماية السلطة في الجزائر.
 أصبح نادي الترقى، المقهى الصالون الأدبي، ومكان العبادة في الوقت ذاته، عبارة
 عن مكان كله إخلاص للشيخ العقبي المكلل بصيت تربيته الحجازية وبلاغته المؤثرة
 وشهرته في انتقاد القوة المرابطية.

في صلب العاصمة المختلفة بمائوية الاحتلال حيث أخذت التحليلات الأولى للحركة
 الوطنية في التأثير على الأهالي الإسلامية، وجد العقبي نفسه، على نحو مفارق، في طليعة
 حاملي لواء المطالب الإسلامية. بيد أن هذا لم يكن من صميم توجهاته. فمنذ دخوله
 الساحة الإصلاحية، لم يكف عن إعلان رفضه للشأن السياسي ودعوة أصدقائه
 (بقسنطينة) لاقتفاء معاداته الحذر لنسياسة. لم يكن يبدو على وعي بالتناقض الموجود بين
 ادعائه الإحجام الصارم عن كل نشاط سياسي وطموحه في إصلاح المجتمع الجزائري
 المسلم من حيث بناء الدينية والثقافية وحتى الاجتماعية. أم كان يوهم بأنه يلقي بمحظون
 على الشأن السياسي أملا في أن تكفي الإدارة الجزائرية بتصريحاته العامة دون أن تقوم
 مطالبه الدينية والثقافية.

إزاء هذا الموقف المفعم بالغموض، كان موقف ابن باديس يبدو أكثر عقلانية
 ووضوحا. كان ابن باديس يدرك بجلاء الآثار السياسية لدعايته الإصلاحية. وكان دائما
 حريصا على عرض غاياته الإصلاحية وكذا عواقبها السياسية بصراحة، دون السعي إلى
 إخفاء نواياه الحقيقية.

لا شك في أن ابن باديس والعقبي كانا متفقين تماما على الخطوط الكبرى للمنهج
 الإصلاحية السلفي: مكافحة البدع وخاصة البدع المرابطية، الكفاح من أجل ترقية المجتمع
 الإسلامي أخلاقيا وثقافيا، ضرورة إحياء الثقافة العربية في الجزائر. لكن لا يبدو أن العقبي
 كان يسعى إلى إدراج نشاطه في إطار الدعاية الباديسية. بل على عكس ذلك، كان
 الدلائل توحى بأنه كان ينوي القيام بدعاية موازية لدعاية ابن باديس الإبراهيمي، انطلاقا

من العاصمة، وهي دعاية شخصية موسومة. ربما كان يسعى إلى أن تصبح العاصمة الرأس
 تفكر والمركز الموجه للمدرسة الإصلاحية الجزائرية بدلا من قسنطينة النائية؟
 إن هذه الرغبة في الاستقلالية وهذه الحاجة إلى الطرافة والتميز، لم تكونا من القوة
 حيث تؤثر في ج م ع ج أو تسيان إليها. لذا أوكلت له في فيفري 1936 إدارة لسانها
 رسمي المنشأ حديثا: البصائر. كانت ج م ع ج دون ريب تعترم تسخير حماس العقبي
 وبلاغته. ربما كانت تأمل أيضا في أن تستفيد من رغبته الدائمة في أن يستثير إعجاب
 حكرمة العامة، حتى تكون جريدتها في مأمن من الحجز أو المنع المحتملين. بيد أن
 تصريحات العقبي المتكررة التي كان يضمنها ولاءه لفرنسا وكذا تصريحاته بعدم اهتمامه
 بالشأن السياسي لم تترك المسؤولين عن "قضايا الأهالي" في الحكومة العامة للجزائر غير
 مكتئبين. فمع اقتناع هؤلاء المسؤولين بصحة تلك التصريحات، كانوا يشعرون بالحساسية
 تجاه تأثيرها التوجيهي على جمهور المسلمين.
 غير أنه رغم دعواته العديدة إلى التحلي بالحذر، ورغم كرهه الشديد لكل ما هو
 سياسي (وهو أمر ظل بالنسبة إليه هاجسا)، فإن الشيخ العقبي كان أقل الزعماء حيطة
 وحذرا أو لنقل بأن حذره كان عبارة عن أقوال جوفاء. وهكذا عجز عن إيجاد تسوية
 مرضية مع الممثلين الرسميين للدين الإسلامي في الجزائر. والحال أنه لم يكن في مقدوره
 حينهم من وظائفهم ولا إقناع الإدارة بأنه هو وأصدقاؤه أكبر تمثيلا للإسلام من هؤلاء
 الرسميين. كما لم يقو على إقناع جميع المؤمنين بأن القيمين على المساجد المسماة "رسمية"
 كانوا مسلمين مشبهين بمرءة كوثهم يتلقون راتباً من الدولة.
 ومن ثم، كان من الأجدل والأفضل سواء بالنسبة للحركة الإصلاحية أو السلم
 حتى أن يعدل عن انتقاداته العنيفة ضد الأعوان الرسميين للدين الإسلامي و ضد ممثلي
 حركات الجمعيات المرابطية، لإقامة حوار أخوي معهم، باحترام كرامتهم، وحرصا على
 رفقاء إحياء العلوم الدينية وبعث القيم الأخلاقية الكبرى ليس إلا.

يبد أن هذا الزعيم الإصلاحى، شأنه فى ذلك شأن العديد من دعاة الرعة نفسها، تكن تحدوه الرغبة فى تحسين البشر وإظهار قناعاته الحقيقية فى هدوء، بل كان نزاعاً شجب أولئك الذين كان يظنهم على ضلال بكثير من القسوة. ولكن مثل هذه الطريقة تفضى فى الغالب إلا إلى تصليب مواقف خصومه. ولما كان يحارب كل علم دينى خال من الجوهر الإصلاحى، انتهى به الأمر إلى مهاجمة رجال لم يكونوا دجالين أو فاسقين ولم يكونوا فى الواقع منفصلين عنه وعن أصدقائه إلا بسبب النظام الاجتماعى ليس أكثر.

هذه العدوانية الإصلاحية الممثلة من قبل العقبى وبعض الدعاة الآخرين من ذوى نفى المزاج، أدت لا محالة إلى ردة فعل دفاعية من لدن ممثلى المربطية و"الكهنوت" الرسمى الإسلامى، الذين أمسوا متضامنين لا بدافع التوافق المذهبى، بل بسبب وضعهم المتمثل فى حمايتهم من قبل الدولة وعدائهم المشترك إزاء الحركة الإصلاحية. وهكذا أدت الشكاوى المرفوعة من هؤلاء وأولئك بالإدارة إلى اتخاذ تدابير ضاغطة قاسية ضد الحركة الإصلاحية فى بداية 1933 (33). أحدثت هذا الرد الإدارى تأثيراً جماً فى نفوس المتعاطفين الإصلاحيين وفى الصحافة الإسلامية ذات التعبير العربى والفرنسى (34). على الجماهير، تم تأويله وترجم الأمر كحرب صليبية جديدة ضد الإسلام واستثارت غلباً عاماً فى الرأى العام الإسلامى.

وكان الشيخ العقبى أولى ضحايا هذه التدابير المجعولة لاحتواء الحركة الإصلاحية وهكذا منع من الدخول إلى مساجد العاصمة الكبرى. ظن أنه بإمكانه ردّ هذه التدابير باستثارة غضب الشعب. هال تجمع أنصاره فى ساحة الحكومة الإدارة برهة من الزمن التى استنجدت بقوات الأمن. هذا الحادث جعل شخصية العقبى تبرز، وحينئذ بدأ فى المسلمين بمثابة بطل الإسلام وضحية الإدارة وحلفائها، أى الأعوان الرسميين القيمين على الشأن الدينى الإسلامى والقادة المربطيين.

ساءت العلاقات بين العقبي و"الكهنوت" الرسمي الإسلامي العاصمي أكثر فأكثر، انطلاقاً من هذا الصراع. استاء العقبي بما استياء لمنعه تعسفاً من الدخول إلى المساجد الرسمية" وازداد شراسة حيال خصومه، المسؤولين قليلاً أو كثيراً على هذه التدابير التي كان يعتبرها مناهضة للإسلام. وهكذا أصبح تحامله على "أعداء" الإصلاح شاملاً.

لم يكن العقبي يشعر بأنه ضحية سوء نية فحسب، بل أيضاً بخيانة من وشى به. ومن هذا المنطلق، لم يكن في مقدوره إلا أن يكنّ لهم الحقد الجهم. هذا الحقد المبرر أو غير المبرر أفضى إلى عواقب وخيمة بالنسبة لزعيم الحركة الإصلاحية خلال صيف 1936، بعد قتل إمام والمفتي المالكي الكبير لجامع الجزائر الشيخ محمود بن دالي المدعو "كحول" (35). قد اشتبه في أن العقبي هو المدير الرئيسي للحريمة وألقي عليه القبض في 8 أوت 1936.

ليس من حقنا الدخول هاهنا في تفاصيل هذه "المسألة الغامضة" التي لم ينجل سرها إلى غاية اليوم (36). غير أن ما يمكننا استنباطه منها هو أنها قضت على مسيرة العقبي واحتنته شيئاً فشيئاً من الحركة الإصلاحية ذات المصدر الباديسي.

2. القطيعة بين العقبي والمدرسة الإصلاحية الباديسية

بعد أن وقع الشيخ العقبي في قبضة العدالة تأزمت علاقاته مع الزعماء الإصلاحيين. غير أن هؤلاء كانوا مجتمعين على التصريح ببراءته والدفاع عنه ضد خصومه. وقد سخر ابن باديس خاصة كل حماسه ونشاطه الصحافي لخدمة رفيقه القدم (37). ولم يدخر جهوده ووقته للدفاع عن قضية الشيخ العقبي. حتى أنه في 1939، حين انتفت جميع الشباعات القضائية ضد العقبي لهائياً، لم يفت ابن باديس التذكير من خلال تقرير حقيقي بتوقف رفيقه القدم المنعم بالشجاعة والكرامة أمام قضائه (38). وكان ذلك بمثابة أجمل شهادة إعجاب وصدقة متينة تلقاها العقبي.

بيد أن قضيته هذه قد زعزعت حساسيته ورباطة جأشه وأخذت ثنائيا حماسه الإصلاحية. هذا الشخص الذي ظل طويلا سنان ربح الحركة الإصلاحية في الجزائر أصبح منذ صيف 1936 فريسة الرأي العام الجزائري (الإسلامي والأوربي) ورغم تربة ساحته. خرج من هذه الخنة محبطا للغاية. صحيح أن أصدقاءه الإصلاحيين وخاصة ابن باديس سعوا إلى الإعلاء من صورته وتقديمه إلى الرأي العام كبطل من أبطال الوطن الجزائري وكشهيد للعقيدة الإسلامية. وصرحوا بأن الإساءة إلى شخص الطيب العقبي هي في الواقع ترجمان للرغبة في الإساءة للجزائر المسلمة برمتها.

غير أن الحقيقة تقتضي القول بأن الشيخ العقبي لم يسلم تماما من هذا الكابوس. فتم تبرئته تماما من تلك التهم التي وجهت له. وهكذا أحاط به نوع من الجفاء شيئا فشيئا. هذا الجفاء الصادر عن الرأي العام الإسلامي تجاهه تعاضم حين انسحب من ج ع م ج في 1938 (39) ليتحاشى دون شك متاعب جديدة مع الإدارة وبخاصة حين شاع خبره، بعد وفاة ابن باديس (أفريل 1940) مفاده أن الحكومة العامة كانت تسعى إلى فرض ترشيحه (ربما رغما عنه) لرئاسة ج ع م ج. ونحن نعرف أن رفاق ابن باديس رفضوا هذا الترشيح الذي رعته الإدارة وبأنهم عينوا سرا الشيخ محمد البشير الإبراهيمي خليفة لابن باديس. هذا الحادث توج القطيعة بين العقبي والفريق الإصلاحية الوفي لروح ابن باديس (40) فضلا عن هذا، فإن عدم توافق الأمزجة بينه وبين رئيس ج ع م ج الجديد (ولدت التنافس الخفي بين الرجلين) جعل العقبي يتبنى ثنائيا موقف ريبة بل عداوة حيال الحركة الإصلاحية الجزائرية لما بعد الحربين.

وبينما كانت ج ع م ج تنخرط غداة الحرب العالمية الثانية في النهج الوصي الحاسم، بمواصلة تحقيق الأهداف الثقافية والسياسية، كان الشيخ العقبي منصرفا إلى العناية بناد ضيق للأصدقاء كان بعضهم محل شبهة من قبل الإصلاحيين والوطنيين (41). وهكذا شهد أسد الحركة الإصلاحية الجزائرية عزلة حالكة في أواخر أيامه. عاش بقية حياته فهدوس مرضي جعل كل صلة إنسانية معه صعبة للغاية، وهذا بعد أن أرهقه الشعور بالفنسي

وآثرت فيه ذكريات لم
النس يعتقدون أنه قاتل
خاصة، وأن يبقى فريسة
التفهم والمتعصبين. توفي
سات أوجين (العاصمة)
ومتحاهلا من قبل أولئك

3. أعمال الطيب

كان الشيخ العقبي
قياضة واندفاعه وحسه
في سهولة وعنف قوله. و
ويرو أن ابن باديس قد
تحمس، وأنه سأنده بإخ
تلخص أعمال هذا
نشأه في 1927. ففي
حزبية خلال اثنتي عشر
وتشوية حصرها.

صحيح أن العقبي قد
مقالات التي نشرها في
'إصلاح'، وفي جريدة
حلال بضعة الأشهر (فيف
كند صحافيا رديا في نظ
سرا، إلى الحديث عن

وأثرت فيه ذكريات لم تستطع عشرون سنة تخلت نحوها، واستبدت به فكرة أن يظل الناس يعتقدون أنه قاتل كحول إضافة إلى قلقه من أن يكون عرضة للتجسس على حياته الخاصة، وأن يبقى فريسة الشك في وطنيته، ثم إلى أنه وجد نفسه محاطا بجماعة من المنافهين والمتعصبين. توفي الشيخ العقبي وسط اللامبالاة العامة في 21 ماي 1960 (42) بحي سانت أوجين (العاصمة) بعد أن ظل مدة طريح الفراش بسبب المرض (السكري)، ومتجاهلا من قبل أولئك الذين ظلوا طويلا يكيلون له المديح والتقريظ.

3. أعمال الطيب العقبي

كان الشيخ العقبي داعية قبل كل شيء. بل كان أكثر من هذا، فبفضل بلاغته البياضة واندفاعه وحسه السجالي، كان يبدو شيئا أكثر بالخطباء. إن قوة العقبي تكمن في سهولة وعنف قوله. وبفضل ذلك، نال مكانته في صلب الحركة الإصلاحية الجزائرية. يبدو أن ابن باديس قد اختاره لتولي منصب العاصمة الأكبر لكونه محامي الإصلاح شحمس، وأنه ساندته بإخلاص في الظروف الصعبة.

تتلخص أعمال هذا الرجل في النشاط الذي قام به أساسا في إطار نادي الترقى منذ إنشائه في 1927. ففي هذا النادي نشر بالفعل دون كلل مذهب المدرسة الإصلاحية الجزائرية خلال اثني عشرة سنة (43). لذا، تبدو أعمال العقبي أولا كأعمال خطابية ونشوية حصرها.

صحيح أن العقبي قام بمحاولات في الصحافة، وكل أعماله المكتوبة تقتصر على مقالات التي نشرها في الشهاب ثم في الصحيفة التي أسسها لحسابه الشخصي المسماة "إصلاح"، وفي جريدة البصائر، اللسان الرسمي ل ج م ع ج التي تولى رئاسة تحريرها خلال بضعة الأشهر (فيفري جويلية 1936). لكن بقدر ما كان العقبي محاضرا بارعا، صحافيا رديفا في نظرنا. ذلك أنه كان ميالا، سواء في مقالاته في الشهاب أو في مساهمته، إلى الحديث عن شخصه وقضاياها وأدى متاعبه ذات الطابع المهني. وما إن يتلقى

ملاحظة ما من أحد قرائه، ينبري للرد عليه ردا مسهبا طويلا لا يهم القارئ في شيء
 وحين يوجه له أحد المعارضين انتقادات يستبد به حينئذ غضب جم. وكثيرا ما كان
 بأنه محل مؤامرات واضطهاد، فيتخذ نبرة العباقرة الذين لم تفهمهم الأمة، فيعمد
 المرافعة المتشدقة للبرهنة على طهارة نواياه وبراعة دعايته تارة، وتارة أخرى
 الاتهامات القوية للحصم قصد إفحامه. هذا النوع من التمرکز على الذات جعل نشر
 فجًا ومنقرا في أغلب الأحيان.

لكن حين نمنع النظر في المميزات الذاتية لدعوته، نتساءل عما إذا كان الشيخ
 لم يساهم أكثر دون وعي بلا ريب في الدفاع عن القومية العربية وتمجيدها أكثر
 مساهمته في بناء النظام الإصلاحي في الجزائر. ذلك أن مساهمته الشخصية في
 الإصلاحية الجزائرية يجب قول ذلك متواضعة للغاية. في مقابل ذلك، اجتهد
 تأكيد العروبة كمقوم أساس للشخصية الجزائرية. ويبدو أنه كان مهووسا بضرورة
 وحتى باستعمال مثل هذا التأكيد. ودون إغفال الوجه الديني لدعوته (لاسيما كنه
 المرير ضد المرابطة)، تميل إلى الاقتصار على وجهه الثقافي. يبدو لنا بأن العقبي قد سعى
 إحياء العروبة التامة وتزويد معاصريه بصورة حية عنها من خلال شخصيته. هذه العروبة
 التامة هي بالطبع عروبة الحجاز مع هالتها النبوية التقليدية وصيت "مجدها" السعود
 عروبة أراد أن يضطلع تمام الاضطلاع بتعبيرها اللغوي واختيارها الديني، بحماس قريب
 الانتشاء. من هنا كانت متعته في استخدام وتحريك اللغة العربية أمام رواد نادي الترقى
 الأوفياء أو بعد ذلك بكثير على أمواج إذاعة الجزائر، ومن ثم أيضا تعلقه بالوهابية الجند
 (رغم حيطة الخطابية) وحتى بكل ما من شأنه أن يسبغ لونا حجازيا على
 الإسلامية (45).

.IV. الشاعر محمد العيد آل خليفة

كان للمدرسة الإصلاحية الجزائرية منظورها ودعاؤها ومفسروها ومؤرخوها، كما كان لها شاعرها المعتمد، مداح الأيام المشهودة: محمد العيد عمه علي آل خليفة (46). كان هذا المثقف يعدّ "أمير الشعراء (العرب) للجزائر"، من قبل فريق الشهاب، وكان الناس لا يترددون في نعته بـ "شاعر المغرب العربي الكبير".

ولد محمد العيد في عين البيضاء في 1904. زاول دراساته العربية الأولى في مسقط رأسه ثم في بسكرة حيث عاد ليقیم بها، بعد أن عرّج على الزيتونة لفترة وجيزة. كان تلميذاً للشيخ العقبي الذي كان يعدّه أستاذه الروحي (47). ويبدو أنه شحذ أدواته الأولى في الآداب في كنف هذا الزعيم المصلح. بدأ محمد العيد حياته المهنية في الصحافة ببسكرة سنة 1926، وقد انضم إلى فريق صحافي محلي كان يصدر جريدة صدى الصحراء مع الأمين العمودي أحد أبرز الصحافيين المسلمين الجزائريين في فترة ما بين الحربين. كما كان بجانب العقبي حين أنشأ هذا الأخير جريدته الإصلاح في بسكرة سنة 1927. انطلاقاً من هذا التاريخ، أخذ محمد العيد يتأثر بتطور أستاذه.

لكن بعد إخفاق جريدته الإصلاح، سعى العقبي إلى أن يشتغل في العاصمة. وهنا ساهم في إنشاء نادي الترقّي في جويلية 1927. ولا شك أنه شجّع محمد العيد على الإقامة في الجزائر. ابتداء من 1929، تولى محمد العيد وظيفة مدرّس بالشبيبة، وهي مدرسة ابتدائية إصلاحية بقصبة العاصمة. اكتسب شهرة في أوساط المثقفين العاصميين. شارك في جميع معتمرات الثقافية أو الخيرية التي رفع من شأنها بقصائده الشعرية. ابتداء من تاريخ إنشاء جريدة ج (ماي 1931)، أخذ يتصدر المدرجات الشرفية في جميع الأنشطة الإصلاحية بترجيح. بعد تلاوة القرآن التقليدية، وبلاغة كبار الخطباء (ابن باديس، الإبراهيمي، يحيى)، ينبري محمد العيد ليؤكد خلود الشعر العربي. فبالنسبة للمحافل العربية، فإن

حضور الشعر يزيد قيم اللغة الاجتماعية ضغنا على إبالة: فبمعزل عن رسالته المنطقية قيمته الجمالية، فإن الناس ينتظرون منه متعة ضرورية. إن الشعر انبهار صرف للذات.

لقد زود محمد العيد إذن الحركة الإصلاحية بهذا البعد الشعري الذي يبدو ضرورياً للتأثير على الحساسية الإسلامية. فبفضل تدخلاته لم يتبد الإصلاح الإسلامي في صورة المذهبية الجافة فقط. كان يجلي أيضاً وجهها إنسانياً بتبنيه تأملات وإيقاعات محمد العيد الشعرية. إننا نفهم لماذا كانت الشهاب تنشر بانتظام قصائد هذا الشاعر، بتقديمها محلا بالصور وبتقريظ صاحبها.

وفضلا عن القيمة الأدبية لأعمال محمد العيد (التي لا يحق لنا الوقوف عندها طويلا هاهنا*) فإن قيمتها الوثائقية جديرة بأن تسجل. فقصائده هي بمثابة شهادات وأكث تاريخ الحركة الإصلاحية الجزائرية عن قرب (48). لذا قالت الشهاب عنه و بحق:

[تجدر الإشارة إلى قيمتها الوثائقية. فقصائد هذا الشاعر هي بمثابة شهادات تواكب عن قرب تاريخ الحركة الإصلاحية الجزائرية] (49)

يمكن عدّ محمد العيد من بين الأشخاص الإصلاحيين من الطراز الأول. وإن لم يكن فاعلا حقيقيا في صلب الحركة الإصلاحية الجزائرية، فقد وفق في أن يكون ترجمانا بليغا لها من خلال لفته. فلقد مجد قضيتها وأعمالها الكبرى ورجالها الكبار. كما سعى إلى تخليد أعين اللحظات الجديرة بأن يذكر الرجال بها (50).

لقد قام محمد العيد بأحسن من هذا، فبعد أن بلغ أوج النضج، لم يتردد في أن يضفي على أعمال أساتذته الجليلة بعض اللطائف من ابتكاره. ذلك أنه كان شغوفا بالشعر الشعري، كما كان متعلقا بالقيم الأخلاقية وبروحانية موسومة بالصوفية. لذلك يستنكف، فضلا عن كونه الشاعر الرسمي للحركة الإصلاحية، من الظهور بوصف الكاتب الأخلاقي لها (51).

وبهذه المثابة، كانت وقد

بين نزع ابن باديس و

أكثر عمقا وخصوصية

هوامش الفصل الثالث

محمد في "السجل" نصوص الخط

لدى الدعوة الإصلاحية الثاويين.

الإصحاف يمكن عدم الإ

كمصرف إداري لجريدة الم

وكان يفضل ثقافته المردود

فرنسية. وهو مسؤول على

حركة حزبا وطنيا حقيقيا، في

الجزائري (جوان 1936)

كان اسمه ذكر غير مرة في فري

الإصلاحي الجزائري.

تخط شخصية الشيخ البشير

الأمر بابن باديس وجمعية

, Paris, 20 mars 1935

en Algérie", dans Pe

Etr., avril 1937

السجل ص 46.

الشهاب، أكتوبر 1937، ص

نظر القائمة في 211-214 p.

وهذه المثابة، كانت وظيفة محمد العيد في صلب الحركة الإصلاحية الجزائرية (دونما تمييز بين نزعة ابن باديس ونزعة الطيب العقبي) ألمع وأشهر من وظيفة الكاتب البسيط ولكن أكثر عمقا وخصوبة من وظيفة شاعر الصالونات.

هوامش الفصل الثاني

- (1) نجد في "السجل" نصوص الخطب التي أُلقيت بمناسبة المؤتمر الوطني الإصلاحي الأول في سبتمبر 1935 من قبل أعوان الدعاية الإصلاحية الثانويين.
- (2) من الإجحاف بمكان عدم الإشارة هاهنا إلى اسم أحمد بوشمال الرجل الذي كان دون ريب أقرب مساعد لابن باديس، كمصرف إداري لجريدة المنتقد ثم الشهاب وكمنظم لتحرير وتوزيع الصحافة الإصلاحية للغة العربية في الجزائر. وكان بفضل ثقافته المزدوجة، الترجمان بين الصحافة الإصلاحية (التي كان جميع محرريها أحاديي اللغة) وإدارة الفرنسية، وهو مسؤول على "العلاقات العامة" للحركة الإصلاحية الجزائرية، رأى دوره يتعاظم حينما أصبحت هذه الحركة حزبا وطنيا حقيقيا، في علاقات مستترة مع التشكيلات السياسية الأخرى لاسيما بعد تكوين المؤتمر الإسلامي الجزائري (جوان 1936). لقد كان دور بوشمال الخفي والقاسي حيويا دون شك للحركة الإصلاحية. صحيح أن اسمه ذكر غير مرة في فريق الشهاب، علما بأن وظائفه لم تسمح له بتقديم مساهمة شخصية إيجابية لبهورة لشعب الإصلاحي الجزائري.
- (3) لم تحظ شخصية الشيخ البشير الإبراهيمي بدراسة متأنية إلى غاية اليوم. صحيح أن اسمه كثيرا ما يذكر عندما نعتق الأمر بابن باديس وجمعية العلماء. غير أننا لا نعثر إلا على إشارات قليلة تتعلق به مباشرة. أنظر: L.Jalabert, "La fermentation algérienne" dans Etuds, Paris, 20 mars 1935; R.Montagne, " La fermentation ds partis politiques en Algérie", dans Polit. Etr., avril 1937...
- (4) السجل ص 46.
- (5) الشهاب، أكتوبر 1937، ص 349-356.
- (6) أنظر القائمة في AF, août-sept. 1939, p.211-214

(7) ما عدا كتاباته المناسباتية الكثيرة، نذكر من بين أهم ما كتب مقالاته في: الشهاب، أوت 1934، جوان جويلا 1938، فيفري 1939، ..نجد قائمة أعماله الأخرى (المخطوطة) في النبذة التي خصصتها له مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المجلد 16، 1963، ص 105. في 1997، أعد أحمد طالب الإبراهيمي ابن الشيخ الإبراهيمي العمل الكاملة لأعمال أبيه تحت عنوان "آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي"، بيروت دار الغرب الإسلامي، 1997، تحت أجزاء، تغطي الفترات التالية: 1: 1940-1929، 2: 1940-1952، 3: 1947-1954، 4: 1954-1952، 5: 1954-1964.

(8) عيّن في 1954 مراسلا للمجمع العلمي بدمشق ومجمع اللغة العربية بالقاهرة حيث استقبل في 12 مارس 1962، أنظر بمجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المجلد 16، ص 111، وأنظر خطاب الاستقبال في المرجع ص 116-113. لا بد من الإشارة إلى أن البشير الإبراهيمي هو زعيم الحركة الإصلاحية الجزائرية الذي ترسخت شهرته أكثر في المشرق وهذا مرده إلى حد بعيد للسنوات الطويلة من شبابه التي قضاها في دمشق وإلى الذكرى التي تهيأت للعديد من طلبته والذين أصبحوا بعد ذلك من المشاهير في عالم الأدب أو السياسة. كما أن هذا مرده إلى دور الناطق الدائم باسم الجزائر لدى البلدان العربية والإسلامية الذي اضطلع به من 1952 إلى غاية استقلال الجزائر. خلال السنوات العشر التي قضاها في المشرق، كان الشيخ الإبراهيمي منخرطا في الحياة الثقافية والدينية للبلد التي كان ضيفا فيها (مصر، سوريا، العراق، الكويت، باكستان إلخ).

(9) توفي الشيخ الإبراهيمي في العاصمة في 20 ماي 1965.

(10) حول الملي، أنظر Noël, "L'Evolution religieuse à Mila (Algérie)" dans Rens.colon., n°3, mars 1938, p.32-34 و الشهاب، عدد 83، فيفري 1927، مارس 1934، ديسمبر 1936، البصائر، العدد 18، 5 جانفي 1948 وأنظر أدناه.

(11) تاريخ الجزائر في القدم والحديث، جزآن، 1 قسنطينة، 1928، 6، 386 ص، 2، قسنطينة، 1932، ص 454

(12) J.Noël, ibid, p33

(13) رسالة الشرك ومظاهره، قسنطينة، 1937، 328 ص.

(14) كان مبارك الملي يعاني منذ عدة سنوات من داء السكري. الأمر الذي يفسر وفاته المبكرة.

(15) حول هذا النوع من الامتغال، نجد أدبيات كثيرة ذات مصدر وطني ومصادر فرنسية. أنظر على سبيل المثال: V.Spielman, En Algérie Le Centenaire au point de vue indigène, p.14-17; M.Violette, L'Algérie vivra-t-elle? p.345...

(16) في إطار ردة الفعل العامة للإدارة ضد الحركة الإصلاحية طبقا لترتيبات "مراسيم ميشال" (نسبة إلى الأمين العام لولاية الجزائر...

(17) فضلا عن هذين المؤلفين الأساسيين المذكورين أعلاه، نشر إلى بعض مقالاته في الشهاب: (أ) حول تعليم الإناث، أوت سبتمبر 1936، حول الزوايا ودورها في التعليم الديني: 4 فيفري 1926، حول الصوفية: ديسمبر 1932 جانفي 1933، فيفري 1933.

تكوين الحركة الإصلاحية

(18) حول هذه الشخصية أنظر الشهاب، عدد 8، ديسمبر 1925، عدد 34، جوان 1926، عدد 20 ماي 1927، افتتاحية، أكتوبر 1938...

(19) حول هذا المذهب المتشدد والورع الذي دعا إليه محمد بن عبد الوهاب (1703-1791) والذي يتبدى وكأنه حلية جديدة محافظة أنظر: Carl Brockelmann, Histoire des peuples et des Etats islamiques, p.296-300، وأنظر السعيد، المحدود...ص 337-341، وأنظر EI, IV, p.1144-1148 (D.S

Margoliouth)

Les compagnons du Jardin, p.178 (20)

(21) الشهاب، عدد 6، نوفمبر 1925، ص 12

(22) الشهاب، عدد 8، ديسمبر 1925، ص 5، الشهاب، عدد 9، جانفي 1926، ص 2 وما بعدها

(23) الشهاب، عدد 8، ديسمبر 1925، ص 5. في هذا الصدد، نسمح لأنفسنا بالإحالة على دراساتنا:

L'Enseignement politique de Mohamed Abdouh aux Algériens...

(24) منذ 1935، بينما كان الالتزام السياسي لجمعية العلماء، بدفع من قائدها ابن ناديس، قد أصبح أمرا ثابتا، أصر عبد العقي على التأكيد ثانية وإعلانية على عزوفه عن السياسة المبرم. وقد اغتنم فرصة هذا الاستجواب ليصرح بما هي: إن نشاطي ديني محض ولا يخرج عن إطار الدين الإسلامي الذي أمتثل له امتثالا صارما في كل أمر. ليس لي رأي سياسي من حيث الدلالة التي تفهمون، لأن لا أصدر عن أي مذهب سياسي أو أي نزعة مهما كانت (الشهاب، أوت 1935، ص 287).

Islah, n°4, Octobre 1929, p.4 (25)

(26) La Vérité : جريدة أنشئت بسكرة في 1926 من قبل العقي علي موسى. شعارها: الحقيقة تعلو ولا يعلى فيها حب الوطن والانحاد...

(27) صدى الصحراء: أنشئت في 1926 من قبل فريق من العلماء سنحدهم دائما في صفوف الصحافة الإصلاحية: محمد باعابد العقي، أمين العمودي، الأمين العام المستقبلي ل ج ع م ج والشاعر محمد العيد (المساهم في مجلة الشهاب) جريدة أنشئت في بسكرة في سبتمبر 1927. لم يصدر عددها الثاني إلا في سبتمبر 1929.

(28) التربة التي كان ينطوي عليها هذا النادي المنشأ في جويلية 1927 هي أنه كان يتوفر على شرفة عالية تطل على ساحة الحكومة وقرية جدا من مسجدين كبيرين بالعاصمة. بمناسبة الرسميات الكبرى، كان النادي في استطاعته أن يحضّر حل مصلي هذين المسجدين...

(29) حول المقومات الإثنية للمجتمع الإسلامي لا تتوفر على دراسات صالحة. أنظر المحاولة المحصورة على القصة التي قام بها محفوظ قداش: La Casbah de nos jours, dans Documents algériens n°56, Alger

(30) تستعمل هذه العبارة بالمعنى الحضري: الوسط العاصمي ذو التقليد الحضري وليس بمجموع الحاضرة العاصمية. لكن، إن جزءا هاما من هذه الحاضرة كان مكونا من عمال من داخل البلاد كانوا يقيمون بشكل مؤقت في العاصمة: من مراكش، تونس، الجزائر، ليبيا والجنوب. أنظر محفوظ قداش، المرجع السابق. لنضيف بأن سكان العاصمة الحضرين من الأندلس كانوا حفيين ولم يكونوا يعاونون بالنشاطات الثقافية والدينية المملكية (الإصلاحية أو المحافظة). هذه التلامذة تعززت بسبب الحثبية المتبادلة التي يمكن تفسيرها بتعارض قديم ذي طابع سياسي (وشرعي) بين النزعتين.

في هذا الصدد أنظر J.Desparmet, *La turcophilie en Algérie*, p.11 : "كان المالكيون يواجهون الحنفيين على أنهم وشاة وأعوان الفرنسيين. أما الحنفيون من جهتهم فكانوا يتهمون الأمير عبد القادر بكونه من الشعب لمحمد".

(32) هذا النوع من الدعاية يبدو لنا مناقضا تماما للروح التبشيرية ذات الوحي القرآني: "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (القرآن الكريم، سورة النحل). أنظر نموذجاً عن ثمره الساحر في الشهاب عدد 17، مارس 1926، ص 3.

(33) كانت هذه الشكاوى مدعمة بشكل قوي من قبل شخص مرابط مندوب القليعة لدى المجالس المالية الخيرية يدعى سي علي مبارك بن غلال. هذا المندوب أودع في دورة أكتوبر 1932 طلباً يرمي إلى منع العلماء المسلمين من الدخول إلى المساجد التابعة لأحكام الدولة: "أعرض على زملائي طلباً مفاده أنه لا يحق إلا لأعضاء الإكليروس الإسلامي المفوض من قبل السلطة الإدارية الدخول إلى المساجد لتناول الكلمة، وأن الأجانب على موظفي المساجد لا يحق تناول الكلمة في مباني الدين الإسلامي إلا بترخيص من قائد العمالة".

(34) نجد أصداء هذه التدابير في الشهاب، مارس 1933، ماي 1933، أوت 1933، أبريل 1934 و *Voix du peuple, février et avril 1934; La Voix des humbles, n°120, 25 mars 1933* ومقالة احتجاجية لفرحات عباس...

(35) هذه الشخصية الدينية لم تكن تحظى بتعاطف الوطنيين والإصلاحيين الذين كانوا يلومونه على خضوعه للتوجيهات السياسية لإدارة الشؤون الأهلية للحكومة العامة...

حول هذه الجريمة (التي تمت في صبيحة 2 أوت 1936 بالعاصمة) أنظر: *Justice, n°45, 1^{er} août 1936* sous le titre: "Infamie" وأكتوبر 1936.

(36) ستقتصر على إيراد الوثيقة التي ورطت جدا الإمام كحول في نظر الوطنيين والإصلاحيين. يتعلق الأمر باعتقدت الصحافة الإسلامية آنذاك بأنها من وحي إدارة الشؤون الأهلية للحكومة العامة التي وجهت في 18 لرتاسة المجلس بباريس بتوقيع أهم ممثلي الإكليروس الإسلامي للجزائر: "نحن بن دالي المصفي المالكلي، وبوزكور الحنفي وأمين قدور الإمام الأكبر الحنفي وبابا عمر الإمام المالكلي الأكبر علمنا بأن وفدا من المنتخبين لا يمثلون العام الإسلامي وعلماء جزائريين مزعومين لا شهادات علمية لهم يتوجه إلى باريس قصد عرض مطالب ودينية لأهالي الجزائر... نرفض هذا الوفد غير المؤهل والذي نفتقر لأي تفويض. ونحتج بقوة ضد التدخل في ديننا. إن هؤلاء العلماء المزعومين ترفضهم أغلبية المسلمين ولا يمثلون سوى شرذمة من المشوشين الذين يريدون البلبلة في بلادنا..." أنظر نص هذه البرقية في

(37) أنظر المقالات المخصصة لهذه القضية في الشهاب، أوت سبتمبر 1936، أكتوبر 1936، أكتوبر 1938

(38) الشهاب، جويلية 1939

(39) "من أجل إنشاء جمعية منافسة من حين لآخر اسمها: *La Réforme musulmane*, AF, nov. 1938

- (40) أنظر التفسيرات المترجمة التي قدمها العقبي عند وفاة ابن باديس للاعتذار عن عدم حضور جنازة صديقه القديم: إصلاح، عدد 22، 20 أبريل 1940 ص 3.
- (41) إن ما أعابه الإصلاحيون أكثر على الشيخ العقبي كونه ظل مدة طويلة يقيم علاقات مع موظف سام في الحكومة عامة للجزائر الذي ظل مدة طويلة يجسد في نظر الوطنيين السياسة الأهلية المعارضة لطموحات الأمة الإسلامية الجزائرية الثقافية
- (42) أنظر العرض المقدم حول مراسيم تشييع جنازته المرفق بتصريح أحد أنصاره القاضي محمد بن حورة في *Le Journal d'Alger, n°du 22-23 mai 1940*. هذا التصريح التقريضي الرمزي المجهول لإعلاء شأن الشيخ العني ستدعي ملاحظتين:
- من الخطأ تقديم الشيخ ابن باديس "بوصفه أول من انضم إلى مذهب العقبي الإصلاحي". هذا قول مناف تماما حقيقته. فالحقيقة عكس هذا تماما. ونحسب أننا بينا ذلك بجلاء. (ب) يعتقد بن حورة بأنه يمكنه نفي أي صلة بين شعب الشيخ العقبي والوهابية (...). وهذا دون شك ليعطي عن صديقه المتوفى صورة جميلة لدعاة المذهب الرسمي عادي للوهابية. هذا تصريح مجازي أو انتهازي ولا يكذبه مذهب الأستاذ فحسب بل أيضا تصريحاته المتكررة الداعمة لسياسة الدينونة لابن سعود الذي يدعوه هو نفسه بـ "أمير المؤمنين"...
- (43) بعد قطبته مع الإصلاحيين ذوي الاتجاه الباديسي (1940)، احتفظ العني بإدارة النادي واستمر في القيام بتأدية إصلاحية على طريقته.
- (44) أنشئت جريدة الإصلاح في سبتمبر 1927 بسكرة وهي محددة كالتالي: "جريدة إسلامية مستقلة ودينية قبل كل شيء"...
- (45) حتى وإن كان ذلك في المندمام. كان أتباع العقبي يرتدون قطعة عمامة صفراء مذبذبة تعد في الجزائر كإمتياز حصري للمؤمنين الذين أدوا فريضة الحج إلى مكة.
- (46) حول هذا الشاعر، أنظر: شعراء الجزائر، ج 1، ص 1229 والشهاب، أكتوبر 1936، أبريل 1934، جوان جويلية 1938، والسجل ص 228231
- (47) الشهاب، فيفري 1936، ص 607612. حيث أهداه قصيدة من 82 بيتا.
- (48) أنظر مثلا الحكم التقريضي الجرم الذي أطلقه أمير الفصاحة شكيب أرسلان على الشاعر محمد العيد والذي شبهه بـ "مير شاعر مكة المعاصر بسبب سلاسة لفته وفطنة ذهنه وحمه المرهف وصفاء نظمه" الشهاب، مارس 1937.
- (49) أحصينا 45 قصيدة لمحمد العيد في الشهاب. إذا غضضنا الطرف عن القصائد القصيرة المناسبة التي يمكننا الاحتفاظ بثلاثين قصيدة من 30 إلى 80 بيتا تشكل دون جدال وثائق تاريخية وأدبية. لنسجل بأنه فضلا عن الشهاب كان محمد العيد جزءا من إنتاجه في جرائد بسكرة (صدى الصحراء والإصلاح) والجزائر (البصائر ابتداء من 1936).
- (50) الشهاب، جوان جويلية، 1938، ص 1315.
- (51) لم يكن ابن باديس ميالا للمبالغة والغلو، وقد قال في محمد العيد بأنه "الروح الرقيقة للجزائر العربية الإسلامية" الشهاب، أبريل 1934، ص 223

(51) أنظر على سبيل المثال قصيدته التي تشتمل على 32 بيتا والتي أهداها للطبيب العقبي (الشهاب فيفري 1936 ص 608-612).

محصل الثالث

إن أبرز وأهم منشآت جمعية التعليم والدعاة هم: المساعدين مثقفين لخدمة الجزائرية والذين لا حصر كانوا يتحدرون من هسب وشتافي للفريق البشري نظر في إسهام إصلاحية القاعدة فقد وهم يكن يكسي طابعا محمي تعليم الابتدائي للفقراء في المساجد والمحار وكان في صلب المنهج أفضاء سعوا إلى مكتبات أو كوميديات بوجوه وكان بعضهم كحلة عن الوقائع المحلية والندوة من الشخصيات من الحركة.

الفصل الثالث

كبار المساعدين

إن أبرز وأهم منشطي الحركة الإصلاحية الذين استعرضناهم كان يساعدهم في أداء مهامهم التعليمية والدعائية العديد من العناصر المخلصة للقضية الإصلاحية. وقد كان جل هؤلاء المساعدين مثقفين شبانا خريجي الزيتونة. وكان بعضهم من قدماء تلاميذ المدارس الرسمية الجزائرية والذين كانوا، جراء ذلك، يحظون بثقافة مزدوجة عربية فرنسية. البعض الآخر كانوا ينحدرون من أسر مرابطية أقدمت على إصلاح ذاتها واختارت دعم النشاط الديني والثقافي للفريق الباديسي (1).

لن ننظر في إسهام كل واحد منهم في القضية الإصلاحية بوصفهم ممثلي الحركة الإصلاحية القاعدية فقد كان نشاطهم يندرج تماما في الحياة اليومية للمجتمع الإسلامي ولم يكن يكتسي طابعا استثنائيا. كانوا يتولون المهمة الأساسية للحركة الإصلاحية التي هي التعليم الابتدائي للغة العربية للشبيبة الإسلامية والتربية الدينية للكهول عن طريق الدعوة في المساجد والمحاضرات والتظاهرات الثقافية في النوادي الإصلاحية. وكان في صلب الموظفين الإصلاحيين، مربون ذوو شأن، كما كان هناك أيضا متقنون أفذاذ سعوا إلى تشجيع النشاط الأدبي في وسطهم الريفي، بنشر الشعر وكتابة كاتشات أو كوميديات صغيرة يتولى تقديمها التلاميذ بمناسبة الأعياد والمناسبات الدينية وغيرها. وكان بعضهم يتشرفون بتزويد الصحافة الإصلاحية ذات اللسان العربي إما بكتابة عن الوقائع المحلية أو بالقصائد الشعرية بشكل منتظم. وهكذا تمكن بعضهم من العروز والدنو من الشخصيات المسيرة للحركة الإصلاحية، بحيث أصبحوا ضروريين لجهاز هذه الحركة.

وإذا كان من المتعذر علينا الإشارة هاهنا إلى جميع الأشخاص من الدرجة الثانية للحركة الإصلاحية الجزائرية، فإنه يتعين علينا الإشارة خاصة إلى أربعة منهم ، الذين كانوا مع عدم توفرهم على قيمة وفعالية الزعماء الإصلاحيين (على الأقل في فترة ما بين الحربين) مع ذلك مساعدين كبارا وقيمين بالنسبة لفريق ابن باديس. وهم: الأمين العمودي و السعيد الزاهري والعربي التبسي و توفيق المدني.

I. الأمين العمودي

كان محمد الأمين العمودي من المصلحين الجزائريين القلائل ذوي الثقافة المزدوجة كان يشغل منصب وكيل قضائي في المحاكم الإسلامية. بعد أن اشتغل أولا في الصحافة العربية بيسكرة في فريق صدى الصحراء، ثم إلى جانب العقبي في جريدة الإصلاح (1927)، أقام في العاصمة حيث كانت الحركة الإصلاحية تسعى إلى تعزيز قواعدها انضم الأمين العمودي إلى ج م ع ج في عام 1931، حيث كان عضوا في اللجنة المدبرة لهذه الجمعية بوصفه أمينا عاما، واحتفظ بهذه المسؤولية إلى غاية نهاية 1935 (2).

ولم يغادر العمودي اللجنة المدبرة لـ ج م ع ج إلا لكي يتولى جريدة Défense ذات اللسان الفرنسي بشكل أفضل، هذه الجريدة التي انطلقت في عام 1934، والتي كان هو رئيس تحريرها (3). ذلك أنه في إطار هذه المطبوعة، واصل كفاحه من أجل القضية الإصلاحية إلى غاية 1939، وكذا من أجل الحركة الوطنية الإسلامية الجزائرية في الوقت عينه.

يبدو أن العمودي قد اختار الصحافة ذات اللسان العربي من أجل التأثير مباشرة وبفعالية على الشبيبة الجزائرية ذات التكوين الفرنسي. فالدعاية الإصلاحية التي كانت غاية تلكم اللحظة جارية كلها تقريبا باللغة العربية (4) لم تكن في متناول هذه الشبيبة ومن المحتمل أن العمودي قد وعى عدم الفعالية النسبية للدعاية الإصلاحية، وبأنه عزم على تدارك ذلك بوسائله الشخصية. وبعد أن تولى منصب الأمين العام لـ ج م ع ج

خمس سنوات (وكان نائبه الشيخ العقبي)، أدرك أن الحركة الإصلاحية كانت موجهة أساسا للكحول وغير منشغلة بالقدر الكافي بالجيل الصاعد وبخاصة العنصر الديناميكي لمجتمع الإسلامي الذي كان منتصرا للثقافة الفرنسية.

فإنشائه جريدة La Défense وتخلصه من مهمة الأمانة العامة لـ ج م ع ج، بدأ عمودي وكأنه يروم توسيع نشاطه الاجتماعي والسياسي توسيعا حرا. ومع ذلك، حتى وهو خارج الحركة الإصلاحية في حد ذاتها، خدم القضية الإصلاحية بالدفاع العارم عن بدأ الشخصية العربية الإسلامية. ولما كان عدوا لدودا للفرنسة، أدان بقوة جميع إساءات الرامية إلى مسخ الشخصية العربية الإسلامية للجماعة الإسلامية الجزائرية. وتصيب نفسه ناطقا للمذهب السياسي والثقافي للحركة الإصلاحية الإسلامية، كان عمودي من الصحفيين المسلمين القلائل ذوي اللغة الفرنسية الذين ساهموا بقوة في شرعة الدعايات اللائكية والفرنسية التي صادفت هوى جما في نفوس الشبان المثقفين ذوي أصل الإسلامي (5).

إلى جانب الزعماء الإصلاحيين الذين كانوا بمثابة رجال دين وكتابا أخلاقيين مختصين في "العلوم الدينية"، كان العمودي يمثل منشط الحركة الإصلاحية الجزائرية وبحرك المربين والمنظمين والصحافيين المنشئين أكثر بالإنجازات أكثر منه بالنظر والتأمل، مستغنين أكثر بالراهن، بدل الركون إلى الحنين للماضي.

II. السعيد الزاهري

كان السعيد الزاهري، المثقف العربي والشاعر المجيد، عضوا في اللجنة المديرية لـ ج م ع ج من 1932 إلى 1936، وهذه المثابة أمكنه أن يؤدي دورا ذا بال في الحركة الإصلاحية الجزائرية (6).

بدأ السعيد الزاهري حياته المهنية في الصحافة ذات اللسان العربي بإنشائه صحيفة سماها "الجزائر" التي أطرى عليها ابن باديس كثيرا. لكن ونظرا لانعدام الموارد، لم تعمر هذه

التجربة الصحافية (7). كما حاول الزاهري أن يشتهر في التعليم العربي الحر، لكن دون جدوى. تنقل كثيرا بين بسكرة والأغواط (1927) وتلمسان ووهران (1931)، ربما بسبب مزاجه غير المستقر وحرية حياته الخاصة وهي الحرية التي عدت آنذاك غير متوافقة مع مهمته الإصلاحية التي كلف بها رسميا بشكل أو بآخر (8).

اكتسب الزاهري، بفضل سيولة قلمه وقريحته السجالية ومهارته في كتابة القصص الجميلة ذات الأسلوب الكلاسيكي الجيد، شهرة كبيرة في وسط المثقفين العرب ذوي النزعة الإصلاحية. مما سمح له بأن ينتخب عضوا في اللجنة المديرة لـ ج م ع ج في 1932. كلف آنذاك بتأمين الحضور الإصلاحي في مدينة وهران حيث قرر الإقامة.

بسط الزاهري نشاطه الإصلاحي الصرف في وهران ما بين 1932 و1938. وهذا أنشأ مدرسة وناديا ثقافيا إصلاحيين. قاد حملة ضد المرابطة استرعاها تأثير زاوية بن علي بمستغانم. كان الزاهري، من خلال سجلاته مع المدافعين على المرابطة أميل إلى الهجاء إلى الدحض المذهبي (9). غير أن علاقاته مع المرابطين لم تكن خالية من الشبهات، إذ أخذ تدريجيا ينحو صوب نوع من التراضي مع خصومه القدامى (10).

انطلاقا من 1938، تاريخ إنشائه جريدة الوفاق، بدأ الزاهري وكأنه انفصل نهائيا عن الفريق الإصلاحي الباديسي ليسلك سبيل الاستقلالية ويتصالح مع المرابطة. وهكذا تطور، اللاحق إلى تعاطف بخلافه مع أصدقائه القدامى في ج م ع ج. غداة الحرب العالمية الثانية، أصبح خصما بينا لـ ج م ع ج التي كان يرأسها الشيخ إبراهيمي. أخيرا، خلال أحداث الجزائر، زكّي وغذى الحملة الصحافية التي قادتها صحيفة أوربية بالعاصمة العلماء، إثر انضمامهم لجهة التحرير الوطني. إن موقف الزاهري الجريء هذا جعله في نظر الرأي العام الإسلامي كعدو للقضية الوطنية وأدى به إلى التهلكة (11).

وهكذا نرى أن مسار الزاهري يذكر بمسار العقبي: فكلاهما، بعد أن خدما التصحيح الإصلاحي خلال ما بين الحربين، ظهرا في خاتمة المطاف، غداة الحرب العالمية الثانية معارضين لـ ج م ع ج، وتعرضا للتوبيخ جراء فزارهما من صفوف الحركة الإصلاحية

أن كانا من أشرس المناهضين للمرابطة (12). فيما يتعلق بالزاهري، لسنا ملزمين بتحديد ما إذا تنكر ببساطة لماضيه الإصلاحي أم أنه أجزى فقط، جراء دواع شخصية، على إظهار الخلاف مع الفريق الإصلاحي بعد وفاة ابن باديس. سنكتفي هاهنا بدراسة الحركة الإصلاحية الجزائرية ما بين الحربين والنظر في مساهمة الرجال الذين كانوا صانعيها. في مثل هذه الظروف، يتعذر استبعاد شخصية السعيد الزاهري، رغم انكفائه بعد 1939 - 1940.

ذلك أن اسم الزاهري غير منفصل عن الدعاية الإصلاحية للثلاثينيات خاصة في منطقة وهران. لقد كانت للرجل مواهب أدبية غير عادية. والحال أن الحركة الإصلاحية كانت بحاجة إلى مختلف أنواع الكفاءات، في المجال المذهبي وكذا في مجال الدعاية المكتوبة وفي الخطابة. لذا بمناسبة العديد من الاجتماعات الإعلامية والتظاهرات الثقافية والدينية التي كان الإصلاحيون ينظمونها عبر البلاد، كانت الحاجة إلى شاعر مفلح ماسة كالحاجة إلى داعية فذ وخطيب مصق. فالشاعر كان يساهم في التأثير على الجمهور وإعداد تعاطفه الوجداني.

وفضلا عن هذا، ولما كانت الحركة الإصلاحية تقوم، بالموازاة مع نشاطها الديني، بالدعاية الرامية إلى إحياء الثقافة العربية في الجزائر، انشغلت بزخرقة هذه الدعاية بتزويد جمهورها بجميع النماذج الممكنة لهذه الثقافة (13). بيد أن الشأن الشعري كان الجميع يعبه مقوما أساسيا للثقافة الكلاسيكية: ومن ثم كان لا بد من أن تنفخ فيه روح جديدة وأن يحاط بكل الاهتمام نظرا لما امتاز به العرب من عبقرية فيه. وهذا يفسر لماذا عمدت صحافة الإصلاحية الشهاب خاصة إلى نشر القصائد ذات الأصل المشرقي بشكل منتظم، عندما تنعدم مساهمة الشعراء المحليين.

لذا كانت مساهمة السعيد الزاهري، على الصعيد الأدبي، ثمينة بالنسبة للحركة الإصلاحية (14). ففضل حضوره إلى جانب الزعماء الإصلاحيين (مثل محمد العيد وغيره من الشعراء الأقل شأنًا)، كان في مقدور الفريق الباديسي أن يفخر بوجود مذهبين ودعاة

ومؤرخين وكتاب وشعراء في صفوفه وهم جميعا مقتنعون بالمثل الإصلاحي. وفي الوقت ذاته، كان في مقدوره أن يتحدى خصومه المرابطين من حيث قدرته على أن يقدم مجموعة متنوعة وممتدة للعلوم الإسلامية التقليدية والآداب العربية.

III. العربي التبسي

ارتبط الشيخ العربي التبسي (أبو القاسم العربي، من تبسة)، المثقف ذو التكوين الزيتوني والأزهري، بفريق الشهاب من القاهرة، ابتداء من جانفي 1927. وانطلاقا من 1929، أقام في تبسة حيث شرع في تعليم ذي نزعة إصلاحية، كان محل إعجاب الشيخ ابن باديس (15). في عام 1932، ظهر الشيخ التبسي على الساحة الرسمية للحركة الإصلاحية بدخوله إلى اللجنة المديرة لـ ج م ع ج. في أكتوبر 1935، أصبح أمينها عاما لهذه الجمعية بعد ذهاب الأمين العمودي، ومنذئذ أصبح في عداد المساعدين المقربين من ابن باديس (16).

عند وفاة ابن باديس في 1940، وعندما عين إبراهيمي على رأس ج م ع ج أصبح التبسي نائبا لرئيسها. وانطلاقا من 1953، أصبح تقريبا قائد الحركة الإصلاحية الجزائرية خلال الغياب المتواصل للشيخ إبراهيمي المقيم مؤقتا في المشرق. خلال أحداث الجزائر، انضمت ج م ع ج إلى جبهة التحرير الوطني (17). وقد شهدت آنذاك حقا قاسية. من ذلك اختطاف رئيسها بالنيابة في العاصمة وموته في ظروف غامضة.

لم تبرز شخصية التبسي إلا غداة الحرب العالمية الثانية. وإن نحن ارتأينا الاقتصار على مرحلة ما بعد الحربين، فلأن الشيخ قد برر بوصفه أحد أقوى الدعاة الإصلاحيين في مقاطعة قسنطينة. فمساهمته على الصعيد النظري تبدو لنا تافهة. فهو قبل كل شيء، ذو تكوين كلاسيكي مولع بالمذهب القروسطي (نسبة إلى القرون الوسطى) ومتشبث

إحياء الأخلاق والممارسة الدينية الإسلامية. وكانت تدخلاته الشفوية وكذا "دراساته" المنشورة في الشهاب، مقتصرة على موضوع واحد: الأخلاق في المدينة الإسلامية (18).

فقلما قيض للناس مشاهدة داعية للمدرسة الإصلاحية متشبت بشغف ومثابرة ضرورة ترقية حياة اجتماعية إسلامية أصيلة. فقد كان مثله الأعلى قائما على جعل الناس يخون الأفكار الإسلامية وأن يجسدوا تجسيدا تاما مذهب الإسلام (على صعيد العبادات والحياة الأخلاقية والمؤسسات الاجتماعية والنشاطات الثقافية. وكان هذا المثل شغله شاغلا، على حد تعبيره (19).

كان إذن فقيها وكاتباً أخلاقياً لا يلين حيال إخوانه في الدين. غير أن تطور المجتمع الجزائري الإسلامي لم يكن متماشياً مع هذا النوع من الكهنوتية *cléricalisme* الشمولي الذي كان يدعو إليه التبسي. إن قبوله بالأمر الواقع حيال عدم وفاء مواطنيه لتراثهم الإسلامي لم يحل دون مواصلة الدعوة بإصرار للعودة إلى حياة اجتماعية مطابقة لتعاليم قرآن والرسول وكذا إلى القواعد التي سنّها "علماء الشريعة".

نلاحظ ونحن نقدم المذهب "الإصلاحي" للشيخ التبسي، على هذا النحو من الاختزال، بأن هذا المذهب يبدو، على نحو مفارق، كإشادة وممجيد لسلوكات القرون الوسطى. ومما لا شك فيه أن الشيخ التبسي كان يحنّ إلى الماضي الإسلامي الزاهر. فقد كان، سواء في حياته الخاصة أو في تدريسه ودعوته العامة، يجسد نزعة محافظة بالية كانت تنفع هذا البحث الإصلاحي عن الأصالة الإسلامية إلى مداه الأقصى.

وكان رسوخه في التراث الإسلامي الذي كان يتطلع إلى استمراره المثالي، بعيداً عن وائب التاريخ، يجعله يندعش بسناجحة محيرة لقلّة تحمس إخوانه لبعث وإحياء المدينة الإسلامية، رغم نداءاته المتكررة ورغم الدعاية الإصلاحية. وكان يتساءل، باسم منطق متاه في التبسيط، كيف يمكن للمرء أن يكون أو يزعم بذلك مسلماً، ويكتفي بحضور سطحي للإسلام. والواقع أنه كان يتصور إحياء الإسلام أساساً من حيث صورته الخارجية

وتجلياته الاجتماعية دون الاحتفال بالروحانية الإسلامية. كان يصبو إلى الاكتمال الإسلامي الذي يتجلى في انتصار الشعائر والشرعية السنية. كما كان يحلم بمجتمع إسلامي حيث يكون لرجال الدين (العلماء) الدور الأساس في تربية الشبان وإرشاد الكهول وتنشيط الحياة الاجتماعية ومراقبة السلطة. وبهذه المثابة، يظهر إصلاح العربي التبسي كتابعات للسنة الأكثر استقامة.

إن هذه الرؤية الشخصية للإصلاحية لم يكن الزعماء الإصلاحيون الآخرون يشاطرونها قط. فهؤلاء كانوا على وعي، وإن بدرجات متفاوتة، بضرورة وجود مبدأ للحركة في البحث المذهبي ونوع من تكيف الحياة الإسلامية مع الحضارة المعاصرة. بل قد ذهب إلى التساؤل عما إذا لم تكن نزعة العربي التبسي نوعا من الانحراف عن التوجه الإصلاحية لجريدة الشهاب (القريبة جدا يجب تدقيق ذلك من توجه المنار). ذلك أنه بدل اعتماد التشبيب والتجديد، وفق التطور المبرم للمجتمع الإسلامي، كانت هذه التوجه تطابق اختيارا قروسطيا وتغلب عليها الرغبة في إحياء نظام اجتماعي وأخلاقي كانت فيه هيمنة الكهنوت تامة.

والواقع أن الشيخ العربي التبسي كان يفتقر إلى حرية التحرك والهيبة الضرورية للبلورة مذهب شخصي ومن ثم بلورة مدرسة قائمة الذات. في فترة ما بين الحريين، لم يكلفه ابن باديس بأي مهمة تتطلب الجرأة في وجهة النظر وتكيفها تماما مع العالم الحديث. كان عليه بوجه خاص أن يتولى وظائف الداعية والمعيد المكرر للمذهب الكلاسيكي دون كلل. لذا، تمثل نشاط الشيخ التبسي أساسا في وعظ إخوانه في الدين بتذكيرهم بوجه هراة بتعاليم الكتاب والرسول.

IV. توفيق المدني

كان أحمد توفيق المدني، الجزائري ذو التكوين التونسي، أحد الأعضاء الذين ساهموا مساهمة فعالة في بلورة الحركة الوطنية الجزائرية خلال ما بين الحربين (20). وقد انخرط، وهو الصحافي والمؤرخ باللغة العربية، في الحياة السياسية والثقافية لوطنه تونس وجزائر (21).

ولد في 16 جوان 1899 بتونس، وهو من أسرة جزائرية مهاجرة إلى تونس بعد ثورة 1871 (22). انخرط مبكرا في الحياة السياسية التونسية، إلى جانب معارضين ذوي التكوين فرنسي. سجن قبل أن يبلغ العشرين من عمره (1915-1918) بسبب نشاطه في صلب "حبة الشبان الثوريين". في عام 1920، أنشأ مع الأصدقاء، حزب الدستور الذي أصبح سرياً سياسياً. بعد طرده من تونس في 1925، أقام في الجزائر بلد الأجداد.

بعد استقراره في الجزائر، "سعى إلى إذكاء الوعي الوطني الجزائري من خلال محاضرات والخطب والمنشورات المتنوعة وكتب التاريخ" (23). ولم تكن جهوده في هذا المجال مختلفة عن جهود ابن باديس وفريق الشهاب لاسيما وأن التعاطف الدستوري لابن باديس، على الصعيد السياسي، كان بينا. سعد أحمد توفيق المدني لتمكنه من استخدام سر الشهاب التي أصبح المعلق السياسي على أخبارها *chroniqueur* المفوض وأحد عموميها الدائمين (تحت اسم مستعار: المنصور).

وأيا كان تعاطفه الحقيقي مع المذهب الإصلاحية الذي كان ابن باديس وفريقه يحولون له، فإن أحمد توفيق المدني كان متعلقا أكثر بالتخصصات المكونة منه بـ "العلوم السياسية". وكان يحس بأنه ميال للدعاية الوطنية أكثر منه إلى الدعاية ذات الطابع الديني الصرف. لذا، تبدو أعمال المدني موسومة أكثر بالتاريخ والسياسة وليس بـ "الإصلاح".

- أعمال أحمد توفيق المدني

إن أعمال المدني كثيرة نسبياً، مقارنة بما أنتجه منشطو الحركة الإصلاحية الجزائرية (24). وهي أعمال متنوعة، تتراوح بين المصنف التاريخي والجغرافي والمصنف الثقافي العام والرواية، وتتم عن ثقافة واسعة وكذا عن موهبة أدبية ذات تميز استثنائي (25). كما يبدو أن المدني قد نذر نفسه لإنجاز مهمتين: إعادة كتابة تاريخ الجزائر وتزويد مواطنيه بالمبادئ الأولى لثقافة جزائرية محضة ذات تعبير عربي. غير أن ما جلب للمدني اعتراف الأوساط الإصلاحية الجهم كتابه "كتاب الجزائر" الذي احتفي به أيما احتفاء من قبل الشهاب (26). في هذا المؤلف، انبرى الكاتب لدحض الأطروحات الرسمية التي روج أثناء الاحتفالات بالمئوية، وذلك بعرض تقديم وطني لتاريخ الجزائر مع السعي البرهنة على استمرار الدولة الجزائرية عبر التاريخ (27).

ذلك ما جعل الكتاب يظفر بنجاح باهر فور صدوره. وبالفعل، إن الكتاب يشكّل إحدى المساهمات الأساسية في المسعى الرامي إلى الإحياء الوطني الذي شرعت فيه الحركة الإصلاحية وكذا بعض الكتاب والصحافيين من ذوي النزعة العلمانية.

هذا الكتاب "كتاب الجزائر" كرس إذن وهاتيا شهرة توفيق المدني وأظهره كأحسن وأفضل أمل للحركة الإصلاحية الجزائرية. وحين ننظر في الألفاظ التي امتدحت الشهاب هذا المؤلف، فإننا نخلص إلى أن ابن باديس لم يكن يعتبر "كاتب الوطن" (الشهاب، ماي 1932، ص 262) كـ "صديق نبيل" فقط (الشهاب، فيفري 1930، ص 46) بل كرفيق كفاح وكمساعدة ثمين أساساً.

كان ابن باديس راضياً على مشاركة توفيق المدني، في بعض المناسبات، في التظاهرات الثقافية للحركة الإصلاحية. كان يعترف له بالفضل في تزويد الدعاية الإصلاحية بمواد ذات طابع تاريخي وسوسولوجي حول الوطن الجزائري. أخيراً، كان معجباً بتنوع ثقافته وحماسه في العمل وحسه العملي ووجهه للإنجازات الفعالة والدائمة. لقد كتب ابن باديس

كلاهما: "خلق الأخ أحمد توفيق للعمل ووفق من الأعمال ما خلده" (28). ولا شك أن هذا كان بمثابة أجمل تكريم قدمه رئيس الحركة الإصلاحية الجزائرية لنشاط وأعمال أحمد توفيق

مع أحمد توفيق المدني، يمكننا إغلاق قائمة نواب ابن باديس وكذا مساعدي فريقه الإسلامي. فبفضل مواهب وحرص هؤلاء الأشخاص بعضهم أصبح ينتمي لها إلى تاريخ الثقافي والسياسي للجزائر فرضت الحركة الإصلاحية الباديسية نفسها خلال المراحل كإحدى الحقائق السياسية والاجتماعية العظمى.

بعد خمس سنوات من الجهود، أصبحت النواة الصغرى المتعلقة في عام 1925 حول الشهد ثم الشهاب، والمنشطة من قبل ابن باديس، من الأهمية من حيث عدد أنصارها غير البلاد والأثر النفسي لنشاطها على الرأي العام الإسلامي، بحيث أمسى من الضرورة بمكان حيا بنية داخلية وتنظيما دائما.

وكذلك كان منشأ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (29). هذه الجمعية المنشأة في سنة 1931، أصبحت سريعا أحد العناصر المحركة الحاسمة في الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع الإسلامي الجزائري. إن تاريخ الحركة الإصلاحية الجزائرية يقترون إذن، انطلاقا من 1931، بتاريخ هذه الجمعية التي كانت ترجمانا له وجهازه الرسمي.

هوامش الفصل الثالث

- (1) توجد قائمة عن ذلك في السجل لسنة 1935 (عشرون). هناك قائمة أخرى أكثر أهمية لسنة 1938، للشهاب جوان-جويلية 1938 حيث أعيد نشر التكريمات التي خص بها ابن باديس من قبل زملائه وتلاميذه عند أمي دروس التفسير القرآني بالجامع الأخضر.
- (2) حول لمن العمودي، أنظر الشهاب، جوان 1934.
- (3) "أسبوعية مستقلة لحقوق ومصالح المسلمين الجزائريين" سانت أوجان العاصمة 1934-1939.
- (4) المنشورات الإسلامية باللغة الفرنسية مثل "Ikdam" وإن كانت مدعمة للأفروحات الإصلاحية لم تشغل باللسعي إلى إشاعة دعائها.
- (5) نسجل بأن الدعاية العربية للإصلاحيين وأناشيدها الحماسية حول الشخصية العربية الإسلامية للأمة الإسلامية الجزائرية لم تكن تصل إلى الجمهور المسلم ذي اللغة الفرنسية إلا شذرات يعاد نشرها في الصحافة الأوربية قصد دعم (أنظر La Voix des Humbles). حول التوجهات الإيديولوجية والثقافية المختلفة للصحافة الأهلية باللغة الفرنسية خلال ما بين الحربين، نسمح لأنفسنا بالإحالة على دراستنا: formation de la presse musulmane Algérie
- (6) حول هذه الشخصية، أنظر الشهاب، عدد فيفري 1927، عدد 87، مارس 1927، عدد 101، جوان 1927، فيفري 1931، ديسمبر 1931، وعراء الجزائر، ج 1، ص 62-68.
- (7) "جريدة سياسية وأدبية وتربوية واجتماعية" الجزائر، 1925-1926. قارنه ابن باديس (وكذا جريدته الشخصية المنتقد) بكتريات الجرائد المشرقية (الشهاب، عدد 10، جانفي 1926).
- (8) م.م. حاج صدوق وصف لنا الشاعر السعيد الزاهري الذي عرفه كرجل فكر محب للآداب وميال للبحث بقضي حياة قريبة من حياة العجم (بدافع الذائقة والضرورة).
- (9) أنظر مثلا الشهاب أكتوبر 1933.
- (10) أنظر مقالته في الشهاب جانفي 1932: نحن لا ننكر الولاية
- (11) قتل في العاصمة في ماي 1956.
- (12) كما أخذ الإصلاحيون على إرموس "كونه دق ناقوس خطر التمرد ثم فر": Wil Durant, Histoire de civilisation, éd. Rencontre, Lauanne, 1963, t.XVII
- (13) بما في ذلك المسرح ما ستري ذلك لاحقا.
- (14) نشير إلى قصيدتين هامتين لهذا الشاعر: الشهاب فيفري 1931 حول المعارضة بين الإصلاحيين والمرابطين وأوت 1934، في مدح جمعية العلماء. نشير إلى كتيبه: الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، مطبعة السلفية، القاهرة 1931.

تكوين الحركة الإصلاحية

- (13) "هذا الأستاذ نعمة من الله لمدينة تيسة" (الشهاب، نوفمبر 1929).
- (14) لم تكن شخصية العربي التبسي موضوع دراسة خاصة. وما أنا تعرفنا عليه عن كتب، فإننا سنعد معلوماتنا الشخصية. أنظر الشهاب، نوفمبر 1929، ص 49. والسجل، ص 125-141.
- (15) في بيان بتاريخ 7 جانفي 1956.
- (16) أنظر عينات من نثره في: الشهاب، حويلية 1932، الشهاب، أوت 1932.
- (17) كان ابن باديس يحدده كرجل "يحب دينه ووطنه حباً جما"، الشهاب، نوفمبر 1929.
- (18) حول هذه الشخصية، أنظر: الشهاب، فيفري 1930، جوان 1930، فيفري 1932، مارس 1932، ماي 1932، أبريل 1934...
- (19) غداة الحرب العالمية الثانية، وبعد عشرين سنة من النشاطات الموازية لنشاطات الحركة الإصلاحية، أصبح أمينا عاما لجمعية العلماء. خلال حرب التحرير، كان توفيق المدني الناطق باسم الثورة الجزائرية ثم الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية لدى البلدان العربية.
- (20) في هذه البيضة، نستلهم مناخلة خاصة لتوفيق المدني. نعر له عن عرفاتنا.
- (21) محاولة خاصة.
- (22) من بين أعماله: "نضال إرلندا"، تون، 1923. هذا الكتاب يسعى إلى تصوير الأطروحة التالية: الحرية ثمرة النضال (المسلح؟) و"تقوم المنصور" تونس 1923، 1926، 1927. (عمل معمول لنشر بعض المفاهيم الثقافية والتذكير السياسية من شأنها إيقاظ الوعي الوطني) و"جغرافية القطر الجزائري" للناشطة الجزائرية، ط 2، الجزائر 1952، وكذلك كتابه كتاب الجزائر.
- (23) أنظر أحكام محمد الفاضل بن عاشور حول التكوين العصامي (خلال سنوات الاعتقال) لتوفيق المدني: الحركة الإصلاحية، ص 133.
- (24) الجزائر، 1932، 400 صفحة. حيث الشهاب هذا الكتاب (مارس 1932) "كموسوعة الجزائر".
- (25) لا شك أن حدث المائوية كان عاملا حاسما في بعث تاريخ وطني جزائري. غير أنه يجب الاعتداد أيضا بعامل آخر ذي طابع أدبي. يتعلق الأمر بالأمثلة التي قدمتها في هذا المجال تونس والمغرب والتي قد حركت عزة وكرامة الجزائريين وحثتهم على أن يبلوروا هم أيضا دراسات تاريخية باللغة العربية وفق منظور وطني. في هذا الباب، نسجل من بين التذكير: أ) بالنسبة لتونس (مصدر الإلهام الأساسي للإصلاحيين التونسيين): أعمال حسن حسني عبد الوهاب خاصة خلاصة تاريخ تونس، الذي أعيد طبعه في 1925) وأعمال الباحث عثمان الكعاك الذي وضع كتابين يهتمان بتاريخ بلادي: بلاغة العرب في الجزائر، تونس 1925 (أنظر الشهاب، عدد 29 ماي 1926 ص 4) و موجز تاريخ العام للجزائر، تونس، 1925. ب) بالنسبة للمغرب الأقصى، أنظر العمل التاريخي الهام لعبد الرحمن بن زيدان: كتاب أخبار الناس الذي صدرت أجزاءه الثلاثة الأولى في 1932: ج 1، الرباط، 1929، ج 2، 1930، ج 3، 1931 (الشهاب، مارس 1931، ص 136). أنظر أدناه.
- (26) الشهاب، مارس 1932، ص 193. وهي الشهادة التي تجد تأكيدا لها في مذكرات أحمد توفيق المدني: حياة كاتب الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1976، جزآن. إن أحمد توفيق المدني الذي شغل منصب ممثل

الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية (تونس) لدى جامعة الدول العربية ثم منصب وزير الثقافة، أصبح بعد الاستقلال وزيرا للشؤون الدينية فسفيرا للجزائر في العراق والباكستان. توفي في 18 أكتوبر 1983 (ملاحظة للطبعة الثانية). (29) التي نشر إليها من باب الاختصار ب : ج

محل الزايع

الأصول :

نشأت جمعية العلماء المسلمين
وهي ثمرة أبحاث
تصارع متأن للأفكار
المسماة الشهاب انطلاقا
مفضل المبادرة في إنشاء
للمشرفي لابن باديس
بأصدقائه وزملائه بقسنطينة
"تكون غايتها توحيد
جهودهم في مجال التمسك
أشهر، أنشأ ابن باديس
كله أمل في أن يحقق
الإصلاحية. في العدد الثالث
الإصلاحيين] (مر5) يشكر
الأمامية لهذا النداء:

الفصل الرابع

جمعية العلماء

المسلمين الجزائريين

1. الأصول :

نشأت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (ج م ع ج) في 5 ماي 1931 في الجزائر العاصمة⁽¹⁾، وهي ثمرة أبحاث مضية وفترة طويلة من التلمس. وتستمد هذه الجمعية أصولها من تصارع متأن للأفكار بين مختلف المثقفين الجزائريين (المعريين)، في إطار مجلة عن باديس المسماة الشهاب انطلاقاً من عام 1925.

يعود فضل المبادرة في إنشاء جمعية للمثقفين المسلمين الجزائريين (ذوي التكوين ريفي أو المشرقي) لابن باديس وترتقي إلى سنة 1924. في هذا التاريخ، اتصل ابن باديس بأصدقائه وزملائه بقسنطينة وضواحيها لإقناعهم بفائدة إنشاء جمعية تدعى "أخوة الفكرية" تكون غايتها توحيد المثقفين (المعريين) وتمكينهم من التعارف على أحسن وجه وتنسيق جهودهم في مجال التعليم العربي الحر وتوحيد مذهبهم الديني⁽²⁾.

بعد عدة أشهر، أنشأ ابن باديس صحيفته الأولى المسماة "المنتقد" ثم "الشهاب" (نوفمبر 1925) وكله أمل في أن يحقق بيسر التقارب بين المثقفين المسلمين الجزائريين أصحاب النزعة الإصلاحية. في العدد الثالث من الشهاب (26 نوفمبر 1925)، وجه [نداء إلى علماء الإصلاحيين]⁽³⁾ يشكّل بالقوة شهادة ميلاد جمعية العلماء المقبلة. فيما يلي فقرات الأساسية لهذا النداء:

أيها السادة العلماء المصلحون المنتشرون بالقطر الجزائري، إن التعارف أساس التآلف والاتحاد شرط النجاح فهلتموا إلى التعارف والاتحاد بتأسيس حزب ديني محض غايته تطهير الدين مما ألصقه به الجاهلون من الخرافات والأوهام والرجوع إلى أصلي الكتاب والسنة وما كان عليه في عهد القرون الثلاثة

"إننا نرغب من كل من يستحسن هذا الاقتراح ويولي هذه الدعوة من أهل العلم من كل من يجب الإصلاح أن يكتب إدارة الجريدة بيان رأيه حتى إذا رأينا استحساننا وهؤلاء من عدد كاف شرعنا في التأسيس والله ولي التوفيق".

أثار نشر هذا النداء ردود فعل إيجابية. كما أخذت الإنضمات تزايد يوما بعد يوم إلى إدارة الشهاب. فخلال مدة سنة، استمال اقتراح ابن باديس جلّ العناصر ذات الاتجاه الإصلاحية. وأول انضمام لافت للنظر كان انضمام الشيخ العقبي الذي سبق أن وقف على رسالته البرنامج الموجه للشهاب(3). بعد ذلك كان انضمام مولود حفيظي ذي التكوين الأزهري (4) فالبارك الميلي (5) الخ.

وكل عضو من هؤلاء كان يأتي بدعمه المعنوي لابن باديس فضلا عن اقتراحه حول الكيفية التي بمقتضاها يمكن تكوين الحزب الديني والغايات التي يمكن أن تناط به وهكذا، أصبح "الحزب الديني" الذي دعا إليه ابن باديس الموضوع الأساس للمقالات المنشورة في الشهاب. وألقى الرأي العام الإسلامي نفسه منحرفا فيه. كما أمسى تكوين تجمع ذي طابع إسلامي في الجزائر، له غايات دينية وثقافية، الشغل الشاغل للمنتظمين المسلمين وجميع المسلمين الواعين خلال السنوات من 1925 إلى 1930.

هذا ويمكننا أن نفسر بسهولة نجاح الفكرة التي أشاعها ابن باديس في 1925. فالوعي السوسولوجي الجزائري وكذا العوامل النفسية والثقافية الخاصة بالمجتمع الإسلامي كان في مقدورها أن تشجع تكوين "حزب ديني" إسلامي في الجزائر. هذا وسنميز بين سلسلتين من العوامل:

أ- العوامل الداخلية (الخاصة بالمجتمع الإسلامي) :

إن فكرة إنشاء تجمع إسلامي أو "حزب ديني" ليست بغريبة على الوعي الإسلامي. فهي لا تستند على التراث الثقافي فحسب، بل أولاً على معطيات قرآنية وتعاليم الرسول. فالمسلمون يتصورون أنفسهم جميعاً كـ "حزب الله" حسب التعبير القرآني. فحتى وإن كانوا متفرقين اجتماعياً، وخاضعين للانفصال السياسي، فهم دائماً يتطلعون إلى أن يصبحوا "حزب الله" هذا الذي يوعد بالنعيم في الدار الآخرة. إن القوة الإيمانية التي يضوي عليها النص القرآني تغذي دوماً في الوعي الإسلامي هذه الرغبة إلى الوحدة. وهي رغبة في الغالب متفشية وكامنة ولكن المصلحين يسعون دورياً إلى إيقاظها وتحويلها إلى قوة اجتماعية يمكن أن تكون حركتها هائلة.

هذه الفكرة القرآنية تعززها تعاليم الرسول ﷺ والتي وفقها يشكل المسلمون أخوة بل جماعة (6)، وجسداً حياً كل عضو من أعضائه مرتبط بما ارتبط بالأعضاء الأخرى (7). لقد حدد هذا التصوير القرآني وتصوير الحديث رؤية المسلمين الاجتماعية الذين هم دائماً يربطون لتصوير عضوي لجماعتهم. ومن ثم فهم متحمسون لكل مشروع من شأنه أن يحدد هذه الفكرة الإسلامية القائمة على استئثار التجمع وتوثيق الروابط بين أعضاء الجماعة، وإن على صعيد ضيق، مثل الروابط الموجودة بين العلماء والأشخاص الناهمين. بل إنهم يهتمون بالهم إلا إذا تعلق الأمر ببلجنة صغيرة من المحتضين أو عصبة قائمة على المصلحة الشخصية. إن الجمعية الإسلامية الجديرة بهذا الاسم لا يمكنها إلا أن تكون حركة مفتوحة. إن هذه الحركة التي ينشطها "علماء" يجب أن يدعمها بالضرورة المسلمون الذين تستمد منهم قوتها عبرية وتأثيرها الاجتماعي. فـ "الحزب" الذي يدعو إليه ابن باديس على سبيل المثال، كان منذ نشأته وبشكل صريح معمولاً لجمع شمل العلماء والمتعاطفين مع الحركة الإصلاحية دون تمييز اجتماعي أو فكري.

كان هناك إذن في الوعي الشعبي نفسه، وكذا في التراث الإسلامي، شروط التحول الأساسية للمبادرة الباديسية. غير أنه من المفيد أن نضيف بأن الظروف التاريخية وحر العناصر الأخرى الخارجية كانت أيضا مواتية لإنشاء حزب إسلامي في الجزائر، ما بين 1925 و1931.

ب- العوامل الخارجية :

أ) لقد وهب المجتمع الجزائري لابن باديس وأصدقائه أمثلة مشجعة. ذلك أن وجود كنيسة كاثوليكية كان مثالا حيا للتنظيم والفعالية الدينيتين. لا يمكن استبعاده. من الوجهة القبلية كون ابن باديس وأصدقائه قد استلهموا الكنيسة الكاثوليكية، لا لتزويد الإسلام الجزائري بكنيسة (وهي فكرة غريبة على الذهنية الإسلامية) بل لتنظيم العبادات والدينونة دون ارتباط بالدولة. فالمصلحون الجزائريون، على غرار مصلحي مبدسة المشرق، يكونوا غير مكترئين بنشاطات الكنيسة الكاثوليكية(8).

ب) من جهة أخرى، أخذ المسلمون الجزائريون في الاستئناس بمختلف المؤامرات والأحزاب الأوروبية. حيث لا يتطلعون هم أيضا، تحت غطاء الدين، إلى تكملة تشكيلة من شأنها أن تدهش الإدارة من حيث أهميتها الاجتماعية وصيتها الشعبي؟

ت) هذا أمر وارد لاسيما وأن نموذج التنظيمات والأحزاب الأوروبية في الجزائر قد ظهر في 1930 بظهور تجمعات سياسية إسلامية أساسا: تجمع المنتخبين المسلمين لمنطقة المشرق المنشأ في جويلية 1930 (9)، وتجمع المنتخبين المسلمين لمنطقة قسنطينة في 1930 (10). استتارت هذه التشكيلات السياسية الإسلامية تعاطف المصلحين، ذلك غايتها الأولى تمثلت في إظهار نخبة الجماهير الإسلامية إثر الاحتفال الرسمي بالعيد وكان من الصعب على المصلحين مقاومة الرغبة في أن يظهروا، هم أيضا، أحاسيس الوطنية بالإعراب علانية عن مطالبهم بمناسبة المئوية هذه. وما كانوا ليقوموا بذلك

أحسن وجه إلا بتأسيس "حزب" أو جمعية قادرة على الإعراب عن طموحات ومطالب أعضائها دون خوف.

ث) كان جل الإصلاحيين معلمين أحرارا. ورغم الصفة التي كانوا يدعونها ألا وهي "عالم" فإن السواد الأعظم منهم لا يمكن اعتبارهم مدرسين (بالنظر إلى التعليم اللغوي تقدم من قبل هؤلاء العلماء ودون نية مقارنتهم بالمدرسين على صعيد الثقافة العامة). ويوصفهم كذلك، كان من شأنهم أن ينهروا بتنظيم وتأثير جمعية مدرسي الجزائر. ذلك قبل إنشاء ج م ج م ج طرحت الشهاب بشكل صريح كنموذج للمثقفين المسلمين جمعية المدرسين (11) واقترحت حتى محاكاة بنيتها وتنظيمها.

ج) لن نغفل كون الإصلاحيين بوصفهم مثقفين معربين، لم يستطيعوا إهمال الطبقة الحديدية التي أخذت في البروز على الساحة الثقافية للجزائر، في السنوات الأولى لما بعد الحرب. و يتعلق الأمر بخرجي المدارس الرسمية (العاصمة، تلمسان، قسنطينة)، المنضوين في رابطة Amicale منذ 1919. كان هؤلاء يشكلون الإطارات الاجتماعية والدينية لجماعة الإسلامية (قضاة، تراجمه قضائيون، أمناء البلديات المختلطة، مدرسون، أئمة، مفتون...). كانوا يتبدون إذن كمنافسين شرسين بالنسبة للإصلاحيين الذين كانوا يسعون تحديدا إلى توسيع هيمنتهم وبسطها على جميع أوجه الحياة الاجتماعية لمسلمي الجزائر.

وفضلا عن هذا، وبالنظر إلى تكوينهم المزدوج اللغة ووظائفهم الرسمية، لم يكن قدامى المدارس هذه يستثرون التعاطف الجرم والثقة التامة لدى المثقفين الإصلاحيين الذين كانوا عدا بعض الاستثناءات القليلة أحاديي اللغة تماما وغريبين كلية على الثقافة الحديثة. ومن ثم فمن المحتمل أن يكون الشعور بالإحباط أو الدونية قد دفع الإصلاحيين إلى الاتحاد لتشكيل قوة قادرة على جلب الاحترام، قوة من شأنها أن تنتصر على القوى خصمة التي كان يمثلها الموظفون الرسميون في القضاء والتعليم والعبادات الإسلامية وكذا رعماء الجمعيات المرابطية.

إلى هذه التأثيرات الممكنة التي كانت تدرج في الإطار الجزائري، يمكن أن نضيف عوامل خارجية ذات مصدر تونسي ومصري. ففكرة إنشاء جمعية ثقافية ودينية أو "حزب ديني" قد تعززت لدى الإصلاحيين الجزائريين بعوامل مصدرها خارجي، وعددها أكثر من واحد، إذ هو ذو مصدر تونسي والثاني مشرقى المصدر.

أ) لما كان جل المثقفين الإصلاحيين الجزائريين من قدامى خريجي الزيتونة المتأثرين بالحياة الفكرية لتونس، فمن المحتمل أنهم قد سعوا إلى تقليد المثقفين التونسيين الذين كان العديد منهم يمارسون مواهبهم في إطار جمعيات ثقافية، في مقدمتها جمعية الخلدونية التي اهتم بها ابن باديس بما اهتمام (12).

ب) نسجل في الأخير بأن الإصلاحيين الجزائريين كانوا متأثرين جدا بدعاية المنار وبأنهم كانوا يقدرون آراء رشيد رضا حق قدرها. والحال أن رشيد رضا كان على وجه التحديد في دراساته المخصصة للخلافة في عامي 1922-1923، على ضرورة أن يؤسس الإصلاحيون "حزبا إسلاميا معتدلا"، "وسطا بين المحافظ المتشددين وأنصار التغريب المشتط" (13). إن دراسات رشيد رضا هذه المنشورة في المنار لم تحف دون ريب على ابن باديس وأصدقائه، لاسيما وأن قائد الحركة الإصلاحية الجزائرية قد ذكر فيها بشكل صريح بوصفه الممثل الحقيقي للحزب الإسلامي الإصلاحي لمختلف الدول العربية الذي كان رشيد رضا يأمل في إطلاقه (14).

والحال أن بين آراء رشيد رضا والأفكار المعبر عنها في الشهاب حول "الحزب الديني" أو "الحزب الإصلاحي الديني" لا يوجد توافق تام فحسب بل حتى الألفاظ التي استعملتها الشهاب هي صدى لألفاظ المنار. لا يمكننا أن نخلص إلى القول بأن هذا صدى مصادفة. بل على العكس، نرى أن الأمر يتعلق بصدى واع لأطروحات المنار من فريق الشهاب (15). ولا شك أن ابن باديس وأصدقائه قد استشعروا الافتخار

تكوين الحركة الإصلاحية

استجيبون لنداء رشيد رضا بالمشاركة في بناء "حزب إسلامي إصلاحي" عريض يشمل مجموع البلدان العربية الإسلامية.

كان فريق الشهاب يستمد إلهامه إذن من الواقع الجزائري ومن الترعات الثقافية والدينية الخارجية في الوقت عينه. فضغط الظروف التاريخية والاجتماعية المحلية لم يكن حريب على تكوين "الحزب الديني الذي أطلق عليه اسم "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين". بيد أن معطيات التاريخ الجزائري لما بين الحربين لا تفسر بمفردها نشأة هذا الحزب. فالتأثيرات الخارجية لاسيما تأثير مدرسة المنار الإصلاحية بينة للغاية. فلما صمّم إصلاحيون الباديسيون على تأسيس "حزبهم الديني"، لم يستجيبوا للضرورات الداخلية بحسب بل أظهروا في الوقت ذاته وعيا بالتطور العام للإسلام، غداة الحرب العالمية الأولى (16).

II. تكوين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين :

لقد كان مشروع ج ع م ج النهائي ثمرة نقاش دام خمس سنوات ونصفا (نوفمبر 1925 إلى ماي 1931) تحت إشراف عبد الحميد بن باديس وفي إطار مصلحتها الشهاب. ما هي المراحل الكبرى لهذا النقاش الطويل؟

تقع الفترة الهامة الأولى في نهاية 1925 وبداية 1926. في ظرف ثلاثة أو أربعة أشهر، خرجت للعيان العقول التي استهوتها فكرة إنشاء حزب ديني إسلامي في الجزائر، وشاركت في النقاش الذي فتحته الشهاب. منذ نهاية جانفي 1926، أمكن الوقوف على الخطوط الكبرى للمشروع الذي أفضى إلى ميلاد ج ع م ج. وإنه لمن المفيد استعراض هذه الخطوط، كما تتجلى عبر المداخلات التي نشرتها الشهاب، لاسيما مداخلات الطيب الشبي ومولود حفيظي ومبارك الميلي.

- المبادئ العامة:

التأكيد على الطابع غير السياسي لهذا "الحزب الديني الإسلامي" سيفتح الحزب لجميع المثقفين المسلمين الجزائريين، دون تمييز في الرتبة والأصل المدرسي أو "المدرسة" الفقهية الدينية.

- التنظيم:

سيكون مقر الحزب في إحدى "العاصمتين": الجزائر أو قسنطينة. ستحتوي اللجنة المديرة لهذا الحزب على أعضاء يمثلون جميع التيارات الثقافية الإسلامية للجزائر، دون نسيان "إخواننا الإباضيين".

ستنشأ فروع لهذا الحزب في المدن الداخلية وفق مخطط استعمالي يحدد لاحقا.

- الهدف (17):

نشر الدين الصحيح بكل الوسائل التربوية (التعليم الديني الحر بالعربية)، وكذا من خلال حملات دعوية وتفسيرية (خاصة في الروايات)، ونشر الصحف والمجلات ومصنفات المؤلف الإصلاحي.

- الموارد:

موارد الزكاة واشتراقات الأعضاء والمتعاطفين. إن الأفكار العامة التي عرضناها هنا لم تفض إلى الانضمام الإجماعي لجميع دعاة "الحزب الديني". ذلك أن في هذا المشروع حجري عثرة: مسألة الطابع غير السياسي للحزب ومسألة المؤهلات الدينية والفكرية للأعضاء المقبلين. لننظر في هاتين النقطتين:

أ- الطابع غير السياسي للحزب

أولا فيما يتعلق بالطابع غير السياسي هذا، الذي كان موقف العقبي متصلبا حاداً فإن جميع الإصلاحيين لم يكونوا يشعرون بأنهم ملزمون بإغفال الشأن السياسي.

كان الراهن الجزائري آخذاً في الانتماء في الاتعايش (منذ قانون 4 فيفري 1919) وكانت التحضيرات للاحتفاء بالمئوية تفرض على المسلمين التساؤل حول مصيرهم السياسي، تعذر على أنصار الانخراط أو الالتزام (على الأقل الذين أظهروا بعض الاستعداد) إدراك وفهم الموقف المتصلب أو السليبي جدا للطبيب العقبي الذي كان يصرح بكل قواه: [منذ بداية الحرب العالمية وأنا أعتزل السياسة وسأظل أعتزلها إلى يوم يعثون] (18).

كان على النقاش أن يبقى إذن مفتوحا بين أنصار وخصوم الالتزام السياسي. إن نقطة الخلاف هذه بين مؤسسي ج م ع ج ستفاقم بسبب خلافات أخرى، حول شروط الانتماء إلى جمعيتهم.

ب- المؤهلات

لقد استتارت مسألة المؤهلات الفكرية والدينية للأعضاء المقبلين على الحزب الديني في طور التكوين اعتراضات حمة لدى الإصلاحيين الأكثر تصلبا. فهؤلاء لم يكونوا ليقبلوا عن عيب خاطر بأن يفتح حزبهم لأعضاء لم تمتحن بعد قناعتهم الإصلاحية. كانوا يخشون أن يتسرب إلى جمعيتهم مرابطيون لا أخلاق لهم. إذن منذ البداية، حصلت خلافات حول مؤهلات الإصلاحية نفسها.

بالنسبة لبعضهم، مثل مولود حفيظي الأزهرى التكوين، يتمثل الإصلاح في "تحسين" الوضع المعنوي والفكري للمسلمين دون الحكم على معتقداتهم الحميمية أكانت ذات نزعة مرابطية أو غيرها. كان ممن يعتقدون بأنه يمكن للمرء أن يكون مسلما مثاليا وتابعا وفيما للحركة الإصلاحية دون أن يكف عن الإيمان بفضائل المرابطيين وبركة وشفاة الأولياء الصالحين إلخ. وهي أمور كان الإصلاحيون المتشددون يمجونها ويعدونها من صنع الشيطان وكمظاهر للشرك.

وهكذا راح النقاش يتخبط في الحديث حول الالتزام أو عدم الالتزام السياسي وتحديد الموقف الإصلاحي إزاء المعتقدات المرابطية. ها نحن نرى بأن تكوين "الحزب

الديني" ذي المصدر الإصلاحية قد شهد بدايات صعبة. لقد فتح المبادرون بهذه الفكرة نقاشا عاما دون أن ينضحوا أفكارهم ويحددوا مذهبهم.

ج- مذهب العلماء

هكذا وجد فريق الشهاب نفسه مجبرا على توضيح مذهبه الإصلاحي قصد حل مسألة الحزب الديني. فبينما كان إلى غاية تلك اللحظة منحصر في مجال المبادئ العامة ألقى نفسه مدعوا إلى تعميق أوجه عديدة من الإصلاح السني، والتفكير في طرائق تطبيقه في المجتمع الإسلامي الجزائري.

يمكن القول أن "هذا الحزب الديني" قد أدى إلى إعمال نظر إصلاحي واسع حول المسائل الدينية الكبرى، الاجتماعية والثقافية المطروحة على الجماعة الإسلامية في الجزائر. غداة الحرب العالمية الأولى.

غير أنه لا ينبغي أن نتظر من الإصلاحيين الإقدام السريع على تنظيم النقاش وتوضيح المهام وفق الكفاءات ووضع مذهب ديني واجتماعي وثقافي محكم البناء. صحيح، كانت هناك أفكار كبرى موجهة عبر النقاشات التي كانت الشهاب منبرا لها. لكن لم يكن بعد برنامج مذهبي محدد بوضوح (19).

لذا، قامت بلورة المذهب الإصلاحي ل ج ع م ج كثيرا على الإرتجال. فلو كانوا يعتمدون على الأسئلة فالأجوبة فالانتقادات المتبادلة. فبعضهم كان ميالا إلى المحرقة ومن ذلك أيضا أن الأحاديث كانت تته في متاهات المعرفة المدرسية COLASTIQUE والهذر الخالي من كل فائدة

كان العديد من المساهمين في الشهاب يميلون إلى إلقاء الخطب الطويلة لا لشيء سوى إبراز القدرة على الحديث بالعربية الفصحى وليس للبحث المفيد عن حل للمشكلة المطروحة، بالسعي إلى التخفيف من حدة الخلاف. وهذا ما جعل ابن باديس يستن

بعض التشاؤم لاسيما وأن النقاش ظل جاريا بين عدد محدود من المختصين، دون أن يجلب حماس الجمهور.

في الواقع، آلت الأمور إلى مأزق (20).

2- مأزق 1930

بعد خمس سنوات من النقاشات، أمكن استخلاص أطروحتين غير متوافقتين في الظاهر، وهما:

(أ) الأطروحة التي كان يدافع عنها الطيب العقبي وأصدقاؤه والتي مؤداها: يجب على "الحزب الديني" أن يكون سنان الكفاح ضد المراتبية في الجزائر وأداة لتطهير المعتقدات والممارسات الدينية على مستوى الجماهير الجاهلة والساذجة التي تهيمن عليها الترهات.

(ب) الأطروحة التي كان يدافع عنها مولود حفيظي وأصدقاؤه والتي بمقتضاها يجب على "الحزب الديني" أن يكون مكونا من "خيرة العقول النيرة والمستقلة من بين الإصلاحيين المعتدلين والمحافظين المعتدلين" (21). كانت غاية هذا الحزب تتمثل في تنوير التحديثيين المتعصبين والمحافظين الرجعيين في آن واحد (22).

وهكذا بدأ إنشاء "الحزب الديني" معرضا للخطر، بما أن الاتفاق لم يحصل لا حول تشكيلته المقبلة ولا حول الخدمات المنتظرة منه. غير أن الأحداث السياسية ل 1930 أدكت الشعور الوطني في أوساط المسلمين وحركت طاقات الإصلاحيين. وبينما كان يذوقون باسم الرأي العام الإسلامي (23) يعبرون عن مطالبهم أو أسفهم بمناسبة الاحتفال بتخريب الاستيلاء على العاصمة، أدرك الزعماء الإصلاحيون بأنه من العجلة بمكان وضع "الحزب الديني" لتشكيل قوة اجتماعية فادرة على مواجهة مشاكل الجزائر المعاصرة.

في بداية 1931، حدث أمر غير متوقع، تافه في الظاهر، أفضى إلى تسريع الأشياء وتحديد تشكيلة "الحزب الديني" الذي طالما تطلع إليه الإصلاحيون.

3- حادثة فيفري 1931

في بداية 1931، قرر برجوازي من العاصمة يدعى عمر إسماعيل أن يؤدي دور المهدي المنتظر في تشكيل "الحزب الديني" المأمول منذ مدة طويلة. لقد خصص عمر إسماعيل، الحريص على أن يقدم الإصلاحيون على قرار نهائي، جائزة قدرها ألف فرنك لكل مثقف يتوصل إلى وضع أسس جمعية اسمها "جمعية العلماء" (24). وقد وعد أيضا بدفع "ألف فرنك أخرى لصندوق هذه الجمعية، بمجرد الإعلان عن إنشائها وإصدار قوانينها" (25).

بعد ذلك بقليل، شكل عمر إسماعيل بالعاصمة لجنة تحضيرية قصد جمع رذود أفعال المثقفين الجزائريين، إثر نشر إعلانه في الشهاب. كانت لهذه اللجنة مهمة أخرى تمثلت في إحصاء المثقفين المسلمين الجزائريين الذين يمكنهم المساهمة في جمعية العلماء المقبلة. تسوية التفاصيل، تمت الدعوة إلى عقد جمعية عامة قانونية في نادي الترقى (العاصمة) يوم الثلاثاء 17 ذو الحجة 1349/ ماي 1931. ضمت هذه الجمعية إثني وستين شخصا قدم خمسون آخرون اعتذارهم عن الحضور (26).

في اليوم الأول من الاجتماع، تبنت الجمعية العامة قوانين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعينت لجنة مديرة من ثلاثة عشر شخصا (دون تحديد مهام كل واحد منهم) فيما يلي تشكيلة هذه اللجنة المديرة الأولى ل ج ع م ج:

- عبد الحميد بن باديس، رئيسا،
- محمد البشير الإبراهيمي، نائب الرئيس،
- الأمين العمودي، أمينا عاما،
- الطيب العقبي، أمينا عاما مساعدا،
- مبارك الملي، أمين المالية،
- إبراهيم بيوض، أمين المالية المساعد،

بالإضافة إلى سبعة مساعدين.

وهكذا أنشئ "الحزب الديني" المأمول منذ 1925 من قبل المثقفين العرب ذوي النزعة الإصلاحية في شكل "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين". وقد توجت هذه الجمعية جهودا طويلة بذلها فريق الشهاب، وهذا ما يفسر لماذا أصبح جل أعضاء هذا الفريق على رأس ج م ع م ج (ابن باديس، الإبراهيمي، العقبي، الميلي).

غير أن هذه الجمعية لم تكن تعتمد من قبل السلطات الفرنسية لو لم يكن المناخ العام في الجزائر موسوما بالانفراج. ذلك أن سنة 1930 كانت بالنسبة للفرنسيين سنة المئوية لبعثته على النشوة. في 1931، كانت الأنوار الاصطناعية لم تنطفئ بعد. كان الفرنسيون لا يزالون تحت وقع الاحتفالات الباذخة المقامة بمناسبة مرور قرن من التاريخ الاستعماري الفرنسي. وكان يحدهم إذن التفاؤل جبال الأهالي، ونوع من الأنوية أو ما يشبه الرفق. وقد ترتب عن ذلك تلبس للسياسة الأهلية للإدارة الجزائرية.

في مثل هذه الظروف، لم يواجه إنشاء "جمعية للعلماء المسلمين الجزائريين" اعتراضات شديدة من قبل السلطات العمومية. ولا شك أنه يجب أن نفسر بدقة أكبر هذا الرفق الإداري الذي استفاد منه مؤسسو ج م ع م ج، بوجود ج. ميرانت على رأس الشؤون الأهلية في الحكومة العامة. هذا الشخص الهام الذي كان يعدّ ماسونيا franc-maçon (27) كان قد ظهر في السابق معاديا للنظام المرابطي (28). من الممكن، نتيجة لذلك، أن يكون قد أراد أو شجع أو على الأقل لم يثبط المشروع الإصلاحي منذ البداية بأن أمهل نفسه التدخل وفق التطورات الآتية للحركة الباديسية والآثار التي قد تحدثها في نفوس جماهير الإسلامية.

يضاف إلى ذلك أن مؤسسي ج م ع م ج قد أبدوا مهارة لا تنكر بسعيهم إلى جلب إدارة لصالحهم قبل التماس الرخص الضرورية لوضع تنظيمهم. في شهر مارس 1931، نشر، عن طريق الشهاب، بأن الجمعية المأمولة هي جمعية دينية صرفة، تأتي أي تدخل في شؤون أو الشؤون ذات الطابع السياسي. فيما يلي الفقرات الأساسية لهذا الإعلان:

"ويجب أن نقول من الآن إن الجمعية يجب أن لا تكون إلا جمعية هداية وإرشاد لترقية الشعب من الجهل والسقوط الأخلاقي، إلى أوج العلم ومكارم الأخلاق في نطاق دينها الذهبي وهداية نبيها الأُمي الذي بعث لِيَتَمَّ مكارم الأخلاق، عليه وعلى آله الصلاة والسلام.

"ولا يجوز بحال أن يكون لها بالسياسة وكل ما يتصل بالسياسة أدنى اتصال، بعيدة عن التفريق وأسباب التفريق وهذا ما نقوله ولا نشك أن إخواننا المهيبين والمدعوين كلهم على وفاق تام معنا وإنهم سيجعلونه في طليعة القانون الأساسي الذي يقدم للحكومة وإنما اردنا أن نقوله ليكون معلوما عند الجميع بالمكشوف" (29)

هذا التقديم السابق لأوانه ل ج ع م ج يؤذن بالتوجه العام للجمعية الآتية، وكذا بالخطوط الكبرى لنشاطها في المدينة. ومن الأهمية بمكان، الآن، أن نعرف ما إذا كانت ج ع م ج قد تطورت حقا في الاتجاه الذي كان يتطلع إليه المبادرون بها وإلى أي مدى استطاعت المبادئ المعلن عنها الصمود للتجربة.

III. بدايات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

لئن كان فريق الشهاب قد عجل بإنشاء ج ع م ج ولئن كان في الواقع يراقب اللجنة المديرية لها، فإنه مع ذلك لم يكن القائد الوحيد لهذه الجمعية. إن ج ع م ج لم تنشأ في ماي 1931 من قبل جمعية من مثقفين مجتمعين تماما على برنامج أو مذهب إصلاحيين. فما جمع هؤلاء المثقفين كان أساسا هو الإحساس بالتضامن الإسلامي وإرادة (معتبر عنها إن كثيرا أو قليلا) في إقامة التقارب بين مختلف مثقفي البلاد. وإذا كان في صلب الجمعية الأولى ل ج ع م ج اصلاحيون مقتنعون فكان ثمة أيضا عدد من ممثلي الزوايا وحتى من بسطاء الناس ذوي النيات الحسنة. لذا، لم تكن اللجنة المديرية الأولى للجمعية مكونة كليا من أنصار الإصلاح.

إن نقص التجانس هذا في إدارة ج م ع ج كان سبب الخلافات التي ظهرت عند نهاية السنة الأولى من نشاطها. فالعناصر غير الإصلاحية للجنة لم تكن باقتفاء الأغلبية الإصلاحية بانقياد. وسرعان ما وجدت الأقلية، المكونة من أشخاص مستقلين أو متصرين الشخصية المرابطة، قائدا في شخص مولود حفيظي، وهو من قدامى الأزهرين. هذا الشخص المعقد والمتقلب الأطوار، من نوع المغامرين الفكريين، المعتد بنفسه وب"علمه" الشرقي، لم يكن راضيا بدور المساعد الذي أوكل إليه. ولما كان يحده الطموح في بلوغ مركز نفوذ في صلب اللجنة المديرة ل ج م ع ج، ترأس المعارضة ونصّب نفسه ناطقا رسميا باسم العناصر غير الإصلاحية والمدافع الحماسي عن المرابطة.

هذه المعارضة التي نشطها مولود حفيظي وعدد آخر من غير الإصلاحيين الأقل شأنا، سعت إلى الاستيلاء على إدارة ج م ع ج بمناسبة تجديد اللجنة المديرة في ماي 1932. وهكذا تم الإعداد فحوم، بدعم من عمر إسماعيل محسن ج م ج ورئيس لجنته الدائمة بالعاصمة. كان عمر يرغب في أن يكون له دور أعظم في إدارة ج م ج. وبتوجيه دعيه للمعارضة، وفق في إدراج اسمه في القائمة التي كانت تريد منافسة الفريق الباديسي في شأن إدارة ج م ج. ولما كانت له اليد الطولى على التنظيم المادي للانتخاب، اهتدى إلى حيلة مؤداها استدعاء أغلبية أنصار المرابطين للجمعية العامة ومن ثم ضمان انتصار العناصر غير الإصلاحية.

غير أن الإصلاحيين تفتنوا للمؤامرة ولم يبقوا مكتوفي الأيدي. جند ابن باديس جميع الشغنين الإصلاحيين، وكان العدد الأكبر منهم من تلاميذه القدامى. وقّمت المواجهة بين العسكريين في 23 ماي 1932 بنادي الترقّي. جرى اليوم الأول من النقاش في جوّ من التوتر الجهم. اضطرت الشرطة للتدخل لإخلاء القاعة لتحاشي ما لا تحمد عقباه. في اليوم التالي، حصل انقلاب في الوضع، لصالح الإصلاحيين. ذلك أن عددا كبيرا من المرابطين، الذين أعياهم النقاش الذي لم يفقهوا فيه شيئا، والذين راعهم دون شك احتمال إقامة

أطول ومكلفة في العاصمة، فضلوا العودة إلى ديارهم. وهكذا جرت الانتخابات في هدوء، الأمر الذي أرضى الإصلاحيين (30).

أعطت اللجنة المديرية الجديدة ل ج ع م ج الأغلبية للفريق الباديسي. فضلا عن هذا، تم إقصاء مولود حفيظي. تجاوزت الأزمة بفضل رباطة جأش وحنكة ابن باديس وتأثيره على الجمهور. كان الفريق المسير للجمعية في 1932 أكثر انسجاما من السابق، رغم المعايير dosage المعتمدة بغية تمثيل جميع الترععات الثقافية والدينية للجماعة الإسلامية في هذا الفريق. فضلا عن أصدقاء ابن باديس، ضمت هذه اللجنة عضوين خريجي المدارس الرسمية وثلاثة آخرين خريجي الزوايا (أحدهم من القبائل) وإباضيا. الأمر الذي سمح لابن باديس بالقول: [في مثل هذه الظروف، من هذا الشخص المولغ بالحقيقة الذي بإمكانه أن يزعم بأنه جمعية العلماء لا تمثل سوى طائفة؟] (31)

وهكذا بدت صيغة 1931 ل ج ع م ج ، عند المحك، غير إجرائية. لم يكن لمختلف الأطراف فضج سياسي كاف ولا تسامح ديني بحيث يقبلون بإنشاء "حزب إسلامي معتدل، يكون وسطا بين التحديثيين الفرنسيين وأنصار الجمود الثقافي.

انطلاقا من ماي 1932، أصبحت ج ع م ج حرة من كل رباط مع المرابطة. أما العناصر القليلة خريجة المدارس الرسمية أو الزوايا التي كانت ضمن اللجنة المديرية، فقد انتصرت للتوجه الباديسي. وهكذا اكتسبت الحركة الإصلاحية، التي كانت ممثلة إلى غاية تلكم اللحظة من قبل فريق الشهاب ليس إلا، بعدا جديدا. لقد أصبحت ج ع م ج ترجمانها الشرعي ولسان حال دعايتها وأداة مذهبها. لقد ساهمت أزمة 1932، بإحداثها جلبة حول الحركة الإصلاحية، في إعطائها شهرة أكبر. وخرج ابن باديس وأصدقائه منتصرين من محنة ربيع 1932 بعد أن أفلت بأعجوبة من "هاوية التهلكة" (32).

غير أن ابن باديس لم يكتف بهذا الانتصار المؤقت، إذ قرر الانتقال إلى المحوم والإقدام شخصيا على نشر الرسالة الإصلاحية عبر البلاد كلها، مرورا بقلاع المرابطة

الزوايا. لم تكن سنة 1932 سنة شرعية الحركة الإصلاحية الباديسية فحسب، بل سجلت أيضا بداية رسوخها المنهجي عبر المدن الجزائرية الداخلية.

هوامش الفصل الرابع

(1) حل المؤلفات التي عالجت تطور الجزائر المعاصرة (لاسيما مؤلفات حاك برك ور. لوترنو وشر. أ. حوليان المذكورة سابقا) تطوي على إشارات حول السياسة أو المذهب الديني لدى ج ع م ج. فضلا عن هذا يمكن الاطلاع على : J.Carret, "L'Association des Oulémas réformistes de l'Algérie", dans AF, AS, 1958, p.2334; id. Différents aspects de l'Islam algérien. L'Association des Oulémas L'Afrique française, Alger, 1958. وكذا المواقف الإسلامية للجزائر (الناهضة أو المساندة للإصلاحيين) حول ج ع م ج.

(2) المسجل، ص 47.

(3) هذا النداء يذكر بالفكرة التي أفضح عنها الأمير خالد (الذي كان ابن باديس أحد المعجبين المتحمسين به) عند نهاية الحرب العالمية الأولى، والتي تتعلق بإنشاء "جامعة إسلامية" من شأنها أن تجابه القوة الاقتصادية والسياسية العظيمة لـ "جامعة الفلاحين الجزائريين". عن هذه الجامعة الإسلامية التي دعا إليها الأمير والتي لم تر النور، قال ج. ديسبارمي: "إن هذا التنظيم السياسي المأمول من قبل سابقه، هو الذي حتمته ج ع م ج تحت غطاء جمعية علمية وحزب ديني" AF, sept, 1934, p.538

(4) الشهاب، عدد 6، ديسمبر 1925.

(5) الشهاب، عدد 9، جانفي 1926.

(6) الشهاب، عدد 14، فيفري 1926.

(7) أنظر كذلك القرآن الكريم، 61، 4: "إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كالبيان المرصوف".

(8) أنظر Wensinck, I, 347 b; I, 507 a

(9) أنظر أسفله، ص 316317.

(10) الشهاب، أوت، 1930، 434.

(11) الشهاب، ديسمبر 1930، ص 700.

(12) الشهاب، فيفري 1931، ص 50.

(13) حول الخلدونية أنظر : محمد الأصرم: La Khalounia de Tunis, in Congrès de l'Afr. Du Nord, op. cit., t.II, p.173-188

نهر النهضة التونسية الحالية (الشهاب، مارس 1931، ص 138130)

(14) دراسات ظهرت في المنار (1922-1923) م في مجلد تحت عنوان : الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة 1923...

(15) الخلافة، مرجع سابق، ص 258

(16) كانت الشهاب تشكل همزة وصل حقيقية للمنار في الجزائر. ذلك أن الشهاب لم تكن تعيد نشر الدراسات لرشيد رضا فحسب، بل إن مجموع أعمال رشيد رضا كانت معروضة للبيع على الجمهور الجزائري من قبل الشهاب، كما في ذلك دراسة رشيد رضا المخصصة للخلافة . أنظر مثلا الشهاب، مارس 1931، ص 219.

(17) الشهاب، أوت 1931، ص 493.

(18) الشهاب، عدد 8، 31 ديسمبر 1925.

(19) انطلاقا من الإلهام الأساسي لحركتهم، الذي كان قائما على إشاعة الدين الصحيح المطابق لسنة اللف الصحابة وضع الإصلاحيون الجزائريون تدريجيا منهجهم. وكان لا بد من انتظار 1935 (خلال المؤتمر الإصلاحي الأول) للوقوف على عرض شامل للمذهب الإصلاحي ل ج م ع م ج (أنظر الجدل، ص 54-72).

(20) حسب الشهاب، جوان 1931، كانت ج م ع م ج تنأى "مثل السراب".

(21) الشهاب، أبريل 1930، ص 147.

(22) المرجع السابق.

(23) أنظر نص الخطب الملقاة من قبل الأعيان المسلمين خلال الاحتفال بالمائة (بداية ماي 1930) أمام رئيس الجمهورية ج. دومرق، في : G. Mercier, Le centenaire de l'Algérie, xposé d'ensemble, t.II. ; Chérif Sisbane, Note sur les réformes désirées par la Fédération des Elus du département de Contantine, Constantine, 1931, 15 p.

(24) الشهاب، فيفري 1931، ص 50.

(25) المرجع السابق.

(26) أنظر عرضا عن هذه الجمعية التأسيسية ل ج م ع م ج من تقدم البشير الإبراهيمي في الشهاب، ماي 1931 ص 341-344، أنظر أيضا الشهاب، جوان 1931، ص 351-357.

(27) La Voix du Peuple (جريدة وطنية موالية للإصلاحيين) الجزائر عدد 13 و 15، أبريل وجوان 1934 في هذا الصدد نلاحظ أن الماسونية لم تعارض بشكل منهجي نشاط الحركة الإصلاحية الباديسية..

(28) أنظر أعلاه. كان الزعماء الإصلاحيون على وعي بأن سلطة مدير الشؤون الأهلية وكانوا يعلمون بأن حركة نشاطهم متوقفة عليه...

(29) الشهاب، مارس 1931، ص 197.

(30) (30) أنظر رواية ابن باديس لهذه الأبحاث في الشهاب، أوت 1932، ص 395-401.

(31) الشهاب، أوت 1932، ص 401.

(32) الشهاب، أوت، 1932، ص 398.

الكتاب الأول

القسم

الفصل الأول: السنوات الأولى

الفصل الثاني: نحو الذروة

ظلمي، القاهرة

الدراسات الخامة
من قبل إدارة
21

اللف الطاهرة
صلاحي الأول

(I) أمم رئيس
G. Mercier
Chérif Sisb
départemen

ي 1931

حوان 1934

مؤد باد حرة

الكتاب الأول

القسم الثالث

توسيع الحركة الإصلاحية

- ✓ الفصل الأول: السنوات الصعبة
- ✓ الفصل الثاني: نحو الذروة

الفصل الأول

السنوات الصعبة

I. الوضع في 1930

خلال السنة الأولى من نشاط ج م ع ج، حدّ من توسع الحركة الإصلاحية وجود عناصر غير إصلاحية في صلب اللجنة المديرة لهذه الجمعية. لكن بمجرد بسط الإشراف على ج م ع ج، انطلقا من 1932، سعى ابن باديس إلى غزو البلاد غزوا معنويا تنظيم نشر الأفكار الإصلاحية تنظيما منهجيا.

وبقصد الإبانة عن التطور الذي أحرزته دعاية ابن باديس بشكل أحسن، ينبغي أولا يصف الواقع الحقيقي الذي كانت عليه الحركة الإصلاحية في الجزائر، عشية هذا التاريخ حاسم لربيع 1932.

سبق أن رأينا بأن إصدار الشهاب يمكن اعتباره نقطة انطلاق الحركة الإصلاحية -مديسية. وكان أنصار ابن باديس آنذاك يقتصرون على فريق الشهاب وبعض عشرات تلاميذ الذين أمكن لابن باديس تكوينهم ما بين 1918 و1925 (مع عدم احتساب نتائج -بيته في التعليم عشية وطوال الحرب العالمية الأولى).

انطلاقا من 1925، تجاوزت شهرة ابن باديس قسنطينة، بفضل توزيع جريدته. ووسّع شهرته الفكرية والمعنوية ورسوخها عبر الوطن، شاهد ابن باديس توافد الطلبة على جامعته الأخضر يتعاطفون يوما بعد يوم. بالنسبة للعديد من الطلبة الذين كانوا يتلقون تحريتهم الابتدائي في الزوايا، أصبح الجامع الأخضر مرحلة فكرية أساسية في السبيل

المؤدي إلى جامع الزيتونة. وكان ابن باديس نفسه يوجه عددا من طلبته نحو جامع الزيتونة بتونس، حتى يستكملوا دراساتهم العليا فيه.

ابتداء من 1926-1927، أخذت صفوف الحركة الإصلاحية تتضخم بمجيء طلبة باديس القدامى، الذين أتموا دراساتهم بتونس. وبقدر تعاضد أعداد الطلبة في الجامع الأخضر، كانت دفعات حملة الشهادات من الجزائريين خريجي الزيتونة أكبر وأهم. وكذلك هؤلاء الخريجون، الأوفياء في الغالب للتعليم الإصلاحي لأستاذهم القدم، ينخرط بدورهم في التعليم العربي الحر ويشكلون فعلا فروعاً إصلاحية للجامع الأخضر.

ولما كان الأساتذة الأوائل الذين كوّنهم ابن باديس من قسنطينة أو من المدية والزوايا التي كانت قسنطينة بالنسبة إليها قطبا فكريا، فإننا لا نندهش إذا رأينا الفروع الأولى الإصلاحية تنبثق في الشرق الجزائري. لقد كان الخريجون الجزائريون للزوايا يفضلون أولا الإقامة في مسقط رأسهم، من باب الضرورة الاقتصادية أولا ومن باب إرضاء فخر أوليائهم المشروع.

وبسبب ذلك، ظلت الحركة الإصلاحية، إلى غاية 1930-1931، مسألة قسطنطينة تقريبا، رغم توزيع الشهاب عبر الجزائر قاطبة. ذلك أن هذه المجلة لم تكن تمارس في أي سوى تأثير محدود. فهي مجلة كان يقرأها قرابة ألفي مشترك، من المنتصرين سلفا للأحزاب الإصلاحية، لم تكن في متناول الجماهير الأمية. ومن ثم لنشر الإصلاح في أوساط الشعب كان لا بد من وجود أستاذ أو أستاذين في كل مدينة. ولكن، ونظرا لما قدمناه آنفا، يتكاثر عدد هؤلاء الأساتذة القليلين في البداية، خارج مدينة قسنطينة، عند الاستثناءات.

وهكذا إلى غاية 1927، فضلا عن المركز الأساسي للحركة الإصلاحية، الذي تتمثل في الجامع الأخضر بقسنطينة، فإن المراكز الإصلاحية الوحيدة الجديرة بالاحترام كانت مراكز سطيف (الشيخ الإبراهيمي) وبسكرة (الشيخ العقبي، السعيد الزاهري)، العيد والأغواط (مبارك الميلي). لكن في هذه السنة نفسها، ظهرت الحركة الإصلاحية

في العاصمة، في شكل نادي الترقى، الذي أنشأه العقبي في حويلية 1927، ونشطه منذ ذلك التاريخ.

هذه هي أهم مراكز النشاط الإصلاحي التي كانت موجودة في سنة 1927. كان على رأسها أشخاص من الطراز الأول، وقد شكّلت منذئذ قواعد صلبة للدعاية الإصلاحية. غير أنه بإمكاننا القول إنه إلى غاية حوالي 1930، لم تشع الحركة الإصلاحية بالديسيسة، خارج المراكز القسنطينية الكبرى، إلا على الأغواط والعاصمة الجزائرية.

في 1930، كانت حال الحركة الإصلاحية في الجزائر متواضعة للغاية. فالتعليم العربي الحر، الذي كان آنذاك السبيل الأساس للتغلغل الإصلاحي، كان محدودا جدا. لم يكن هذا التعليم يتوفر على أساتذة مؤهلين بعدد كاف وأحيانا كان يضطدم إما بمعارضة الإدارة أو بعدم اكتراث الطبقة الميسورة التي بدونها لا يمكن تصور مدرسة حرة ناجحة.

خيال هاتين العقبين اللتين كانتا تعرقلان التوسع الإصلاحي أكثرث الشهاب من كلمات والصراخ أملا في استثارة الإرادات الطيبة ضمن الأثرياء المسلمين والتخفيف من حدة روية الإدارة من النشاطات الدينية والتربوية الإصلاحية. وحتى تدغدغ الشهاب حبس الوطني لدى المسلمين، لم تردد في وصف مستقبل المجتمع الإسلامي بالتشاؤم الجهم. في دعوت إلى حد النبؤ ب"الاندثار التام" للشخصية الجزائرية في ظرف خمسين سنة" (1)، في استمر المسلمون في التكيف مع المصير الحزين للثقافة العربية في بلادهم. وفي نداء آخر، صرّح "نحن بين الحياه والموت" (2)، شدد على تهديد الفرنسية. وهنا أيضا، كانت النبرة حاسمة. لقد وضعت المجموعة الإسلامية في حرج: فإن لم تبذل جهدا بطوليا لصالح تعليم العربي الحر، سيحكم عليها بالذوبان التام في بوتقة أوروبا.

نرى ما هو الدواء؟ لتحاشي مسح الشخصية أو ذوبانها، دعت الشهاب إلى حرب حية حقيقية للتعليم العربي الحر. في هذا الباب، ارتأت إنشاء ثلاث جمعيات ثقافية في كبريات مدن المقاطعات الثلاث. تتكفل هذه الجمعيات بجمع الأموال الضرورية لبرامج إنشاء المدرسية التي ستكون محبرة على إقامتها. وهذه الهيئات الجهوية نفسها ستتمركز

جميع الوسائل التي من شأنها نشر التعليم العربي الحر في الأقاليم الثلاثة وستكون بمثابة وسائط بين المراكز الإصلاحية والإدارة.

هذه النداءات المختلفة للشهاب، التي عضدتها صحف عربية أخرى (مثل النجاح) كانت مصحوبة بنشاط دعائي شفوي. يمكننا القول أن الإصلاحيين، خلال سنة المائتين ركزوا جميع جهودهم حول مشكل تنظيم التعليم العربي الحر عبر البلاد قاطبة. وإن لم تتكامل جهودهم بالنجاح، وإن لم تلب طلبات الترخيص التي تقدموا بها من أجل فتح المدارس العربية الحرة، فإنهم استشعروا الرضي المعنوي المتمثل في كونهم طرحوا بوضوح المشكل أمام الرأي العام الإسلامي. ونظرا للظروف السياسية القائمة، استطاعوا أن يجسسوا الجماعة الإسلامية بمشكل مألوف ثقافي وهكذا وضعوها أمام ضرورة الإقدام على اختيار نهائي. هذا الاختيار كان عليه أن يترجم التأكيد على الثقافة العربية كثقافة وطنية وبالغرم على القيام بكل ما من شأنه أن يحقق الشروط اللازمة لذلك أي: نشر التعليم العربي الحر وإنشاء مختلف المؤسسات الاجتماعية المستلهمة من العروبة (كشافة، جمعيات ثقافية للشبان والكهول إلخ).

هذه الدعاية الإصلاحية لصالح تنظيم تعليم وطني ولدت في كل مكان نواة من المتعاطفين. وهذه النواة المتحلقة حول القراء القليلين للشهاب والتلاميذ القدامى والأصدقاء أو المعجبين فقط. بابتين باديس همت بنشر الرسالة الثقافية للفريق الإصلاحي. مما ولد تحديدا للإهتمام بالدراسات العربية بين الجماهير الإسلامية. وقد اجتهد الإصلاحيون في الإهتمام على أن اللغة العربية هي مفتاح الدراسات القرآنية ومن ثم كل ثقافة إسلامية ذات قيمة. وإلى هذه الحجة الدينية أضافوا الحجة السياسية. فإزاء تهديدات الفرنسة والجهود الرامية إلى تصفية الإسلام *désislamisation* ليس هناك من سبيل لتجاشي ذلك إلا بتنمية الثقافة العربية بشكل مكثف.

شهدت سنة 1930 ظهور مدّ ثقافي وطني واسع النطاق، مرده إلى حد بعيد الدعاية الباديسية. لقد وعت المجموعة الإسلامية تخلفها الفكري. ولما تعذر على

استخلاف الدولة في مجال التعليم باللغة الفرنسية، قررت أن تضطلع بأعباء التعليم الحر جماعي، على غرار التعليم الحر الأوربي (3). وبالطبع كان على الحركة الإصلاحية أن تشرف على هذا المدّ العروبي في صلب جماعة الإسلامية. وهكذا أخذ ابن باديس يجوب البلاد مسديا نصائحه ومشجعا لإرادات الحسنة وجامعا للطاقات. في أوت 1930، قام بجولة طويلة للدعاية والتفقد (4). لقد زار تباعا : سطيف، البرج، تازمالت، آقبو، بني وغليس، زاوية سيدي عبد الرحمن الإيلولي، دلس، سيدي عيش، بوجي (بجاية)، عزازقة، تيزي وزو، تيقزيرت، قرون، الأربعاء (فور ناسيونال)، عين الحمام (ميشلي). هذا المسار يشكل تحوم الرقعة الجغرافية حيث كان الإشعاع الفكري والديني لقسنطينة محسوسا. عند نهاية 1930، تجاوز مجال نفوذ الحركة الإصلاحية البياديسية الثلث الأولي : قسنطينة سطيف بسكرة، إذ شمل مجموع القطر القبائلي وجزءا من منطقة العاصمة. وهكذا لوحظ امتداد للحركة الإصلاحية صوب الغرب. هذا الامتداد صوب الغرب انطلاقا من 1931، التاريخ الذي سعت فيه ج ع م ج إلى نشر تأثير الحركة الإصلاحية عبر جميع الأقاليم الجزائرية نشرا منتظما.

التوسع (1931 - 1932)

منذ إنشاء ج ع م ج (ماي 1931)، قرر مؤسسها ابن باديس تنظيم حملة دعائية واسعة غايتها التعريف بما والظفر بالصيت الشعبي الأكبر. هذه الحملة كانت أيضا بمعمولة كاحسن أداة لنشر المذهب الإصلاحي، بالتعريف به جهارا حيثما أمكن، بالسعي عن طريق الاحتكاك بالناس إلى جلب الانضمام إلى ج ع م ج الذي لم توفق الدعاية المكتوبة في إحداثه.

في 1931، كانت منطقة قسنطينة موالية تماما للحركة الإصلاحية. أما القبائل فكانت في طور الانتصار للمذهب البياديسي، بفضل العديد من تلاميذ ابن باديس. بقيت

إذن منطقة واسعة كان لا بد للإصلاحيين من فتحها. ويتعلق الأمر بالمضاب العليا والواحات العاصمي ووادي الشلف والإقليم الوهراني. وهكذا ارتأى ابن باديس إذن أن يركز جهوده على هذه الناحية. قاده الجولة الأولى تباعا، انطلاقا من العاصمة إلى مليانة (حيث كان الاستقبال فاترا) وأفريل وأورليانفيل وغليزان ومستغانم حيث انطلق لزيارة زاوية ابن عليوة وابن طقوق (حيث زار زاوية غلام الله الموالية للحركة الإصلاحية) والبلدية (5). خلال هذه الجولة، حاول ابن باديس أن يظهر الوجه الحقيقي للحركة الإصلاحية للوهرانيين الذين كانت لديهم فكرة غامضة عن الإصلاح الذي كان يدعو إليه القسنطينيون والذي كان يشبهه في كونه موسوما بالوهابية والتعصب ضد المرابطة. في الوقت نفسه، قام بحملة لاستمالة الجمعيات المرابطة: كان وادي الشلف والإقليم الوهراني مشهورين بكونهما معقل المرابطة الذي لا ينازع. هذه الحملة يمكن تفسيرها بكون اللجنة المديرة الأولى ل ج ع م ج (1931) كانت تمثل تحالفا يضم جميع الترععات الدينية الإسلامية للجزائر، بما في ذلك الترععات المرابطة. كان لابن باديس إذن حجة قوية لزيارة الزوايا وإسماعها كلمة الإصلاح الطيبة، باعتدال وكياسة حمين (6).

2. غير أنه حتى في 1932، عندما انفصل ابن باديس نهائيا عن ممثلي المرابطة وأصبحت ج ع م ج هيئة إصلاحية خاصة، لم يعدل زعيم الحركة الإصلاحية عن طموحه الرامي إلى جلب احترام الزوايا المرابطة الكبرى وإقامة حوار أخوي معها. مع الاعتراف بأن الاضطرابات التي حفّت بتحديد اللجنة المديرة ل ج ع م ج قد حثت ابن باديس خاصة على القيام بجولة جديدة في منطقة وهران. لم تكن هذه الجولة الوهرانية جولة إغراء بل جولة للتوضيح الجاد ووضع النقاط على الحروف. ذلك أنه على الصدام المأساوي بين المرابطين وإصلاحيين نادي الترقى في ماي 1932، شعر رئيس ج ع م ج بأن من واجبه أن يقدم شخصيا توضيحات للمرابطين وكذا إلى مختلف ممثلي الترقى العام الإسلامي أملا في إشاعة الهدوء في العقول ومناخ من السكينة بين الإصلاحيين ومختلف محدثيهم.

خلال جولة 1932، جاب ابن باديس الجنوب الجزائري ومجموع الإقليم الوهراني في جميع الاتجاهات. فيما يلي، حسب إشاراته الشخصية، مراحل هذه الرحلة (7): المدينة، لبرواقية، بوغار، الحلفة، الأغواط، آفلو، تيززل، تيارت، فرندة، معسكر، سعيدة، حريفيلن سيق، سيدي بلعباس، تلمسان، مغنية، الغزوات، ندرومة، أرزيو، بريقو، مستغانم، غليزان. هذه الجولة الواسعة جرت وفق برنامج مدرّس بدقة. ففي كل مرحلة، كان ابن باديس ينظم زيارته وفق طقس مستلهم لا من باب الحرص على الفعالية فحسب، بل أيضا من الرغبة في إسناد قيمة رمزية ودرس لكل فعل من أفعاله. فيما يلي برنامج زيارته، كما وصفه هو نفسه (8).

(أ) زيارة دينية لمسجد المدينة: كان ابن باديس يرى بأن الصلاة في المسجد يجب أن تكون أول واجب يقوم به المسلم عندما يحل في مدينة أجنبية (في البلدان الإسلامية) لا من أجل إحياء السنة القديمة واستمرارها فحسب، بل كذلك (وربما بوجه خاص) لتتمين رمز المسجد في نظر المؤمنين.

(ب) زيارة بحاملة لمثل السلطة (الوالي، نائب الوالي، المتصرف)

(ت) زيارة بحاملة لشيخ البلدية وممثل المجموعة الفرنسية والمجموعة العربية.

(ث) العودة إلى المسجد لإلقاء درس في الوعظ الديني. هذا الوعظ العام كان دائما مصحوبا بالتأمل في آية قرآنية أو حديث نبوي شريف. هذا ويخبرنا ابن باديس نفسه بالخطوط الكبرى لأحاديثه بالمسجد، خلال جولاته الدعائية الإصلاحية. ويجدر بنا الإشارة إليها. "كانت الدروس كلها حنا على الفضائل وتفيرا من الرذائل وبيانا لحقائق الدين التي بمعرفتها يكمل الإنسان في إسلامه وفي إنسانيته ودعوة للتوحيد والاتحاد والإحسان إلى جميع العباد وحنا على التآلف والتعاون مع جميع السكان على اختلاف الأجناس والأديان" (9)

وفضلا عن خطب المساجد، كان ابن باديس يلقي محاضرات في الأماكن الخاصة، بمناسبة مأدبة العشاء، لدى مضيفيه على وجه الخصوص. كان يتحدث آنذاك عن ج ع م

ج والمبادئ الكبرى التي تلهم نشاطها. وكان يسعى إلى إقناع مستمعيه بأنها مفتوحة لجميع الناس وبأنها ليست موجهة ضد أحد (وخاصة المرابطين) وأن أهدافها تقوم أساسا على نشر التعليم والفضيلة بين الشعب الجزائري المسلم. في نهاية محاضراته، يفتح ابن باديس باب النقاش ويرد على الأسئلة المطروحة. هذه الأسئلة تدور على الدوام حول بعض النقاط المتعلقة بالمذهب الإصلاحي والتي كان غير الإصلاحيين يشكون، في شأنه بأن ابن باديس وأصدقائه يروجون أفكارا خاطئة بل بدعية: التصوف، القداسة، خوارق المرابطين، الشفاعة. لن ندخل هاهنا في تفاصيل ردود ابن باديس. سنعالج هذه المسائل المختلفة عندما نتطرق إلى المذهب الإصلاحي.

في خلاصة عظامه الدينية، كان ابن باديس يكرر في كل مكان العبارة الثلاثية التالية: "قصّد ترسيخها في الأذهان والقلوب: "تعلموا وتحابوا وتراحموا" (10). لم يكن درس ابن باديس هذا ينطوي على وجه من شأنه ترويع الجماهير التقليدية. فلما كان ابن باديس حريصا على عدم إثارة مخاطبيه، فكان يكتفي في الغالب الأعم بالمذهب السني الصافي ولا يتناول مسألة المرابطة الشائكة إلا حين يجبره على ذلك معارض عنيد. كان خطابه مجعولا ليمس بسطاء الناس ممن لا يفقهون اللطائف المذهبية، كان يخاطبهم كـ "نذير" وكرجل من رجال الله دون ادعاء أو مصلحة. كان العديد من الناس يميلون إلى عدّه رسولا جديدا من الله وداعية غايته الوحيدة إعلاء معنويات شعبه.

أما نزعة ابن باديس التوفيقية الجمة خلال جولته في 1932، فيمكن تفسيرها بلواع مختلفة. يجب في المقام الأول الاعتداد بروح ابن باديس الجانحة إلى السلم والاعتدال. فهما من خصاله القوية. فضلا عن ذلك، يجب الإشارة إلى أنه كان يسعى إلى التعريف بالحركة الإصلاحية، وبخاصة مبادئ وغايات ج م ج. لم يكن ينوي قط انتقاد المرابطة في مجالها ومبادئها. أخيرا، لا يجب أن ننسى بأنه في كثير من الحالات، نزل ضيفا على عدد من الزوايا المرابطية: في مثل هذه الظروف، كانت الكياسة تقضي بأن يخبر مخاطبيها دون السعي إلى استمالتهم.

ومن الممكن جدا الاعتقاد بأن ابن باديس، في مرحلة أولى من دعايته الإصلاحية، يكون قد فكر في جلب تعاطف المرابطين باعتماد اللطف والرفق، يجعلهم يصلحون شيئا فشيئا بعض الممارسات الدينية والمساهمة في تعليم الجماهير. فمن حيث إصلاح الممارسات الدينية، كان ابن باديس يأمل في أن يقلع المرابطيون عن نزعتهم الثقافية المحافظة والانفتاح الأكبر على التيارات الإسلامية الحديثة ومراجعة بعض معتقداتهم في ضوء السنة الصافية التي سارت عليها الأجيال الإسلامية الأولى (السلف)، والاعتراف بأن الادعاءات المرابطية مثل الشفاعة والقيام بالخرواق والشفاء المعجز والسحر والصلوات بالعالم غير المرئي (الجن) ليست من قبيل الدين السوي. لا شك أن ابن باديس قد أخطأ في تقدير مدى قدرته على الإقناع من جهة كما أخطأ من جهة أخرى فيما ينطوي عليه مخاطبوه من صفات ليست من صفاتهم كالحس السليم والذكاء ونكران الذات.

في مستهل الأمر، كان يأمل، بفضل التوضيحات المباشرة والصريحة مع المرابطين، في أن هؤلاء سيعدلون عن "أخطائهم" وسينضمون إلى الحركة الإصلاحية بإخلاص، أي إلى السنة القديمة المستعادة (السلفية) وسيشاركون في التجديد الثقافي الأكبر الذي تدعو إليه الحركة الإصلاحية الباديسية. هذا الموقف الباديسي، الصادر فيما يبدو، عن كرم أصيل ورسولي والذي أملاه دون ريب الحرص على لم شمل المسلمين الذين فرقته المدارس والانتماءات المرابطية المتنوعة، هذا الموقف لم يكن يحتفل بالقدر الكافي بتداخل وتشابك المسائل الدينية والاجتماعية والقضايا الروحية والدينية في بعض الجماعات المرابطية، ويبدو أنه كان يتجاهل الرسوخ العميق لعدد من الممارسات والمعتقدات المستمدة من منابع العفوية الشعبية دون شرعية سنوية ولا مرجعيات كلاسيكية. كما كان يقلل من شأن عدم قابلية الناس البسطاء للتمييز بين ما هو من قبيل "السنة" وما هو غير ذلك، وبين ما هو إسلامي أصيل وما هو من بقايا وثنية بعيدة وبين ما هو مطابق لمتطلبات العقلانية وما هو ثمرة الخيال الجماعي.

إن التركة التوفيقية التي تحلى بها ابن باديس في صلاته المختلفة مع المرابطين لم توت غمارها بسبب تعصب بعض المرابطين وتشدد بعض الزعماء الإصلاحيين الذين طغت عليهم التركة المذهبية النظامية والعاجزين على تصور حوار سلمي مع ممثلي المرابطة. بين هذين الطرفين، كان هامش تحرك ابن باديس ضيقا جدا. فجهوده قصد مواجهة أخوية مع غير الإصلاحيين لم تحل دون تشتت الرأي العام الإسلامي في الجزائر في معسكرين خصمين وقرىبا متعادين : المعسكر المرابطي والمعسكر الإصلاحى.

والحال أن التقدم الذي أحرزته الحركة الإصلاحية عبر إرساء فروع ل ج م ع ج ودعاية ابن باديس الواسعة سرعان ما روع العديد من الجمعيات المرابطية. هذه الأخيرة، غير المبالية في الظاهر بالتحديد الروحي والثقافي الذي كان ابن باديس يدعو إليه (والمحتفى به من قبل بعض المرابطين المتورين) شعرت في أول الأمر بأنها مهددة في قوتها الدينية. ومن ثم حاولت تشكيل نوع من التحالف واستجداء السلطة المدنية لصد توسع الحركة الإصلاحية.

III. رد الفعل ضد الحركة الإصلاحية (1932-1933)

إن تأسيس ج م ع ج في ماي 1931 قد ضم كما رأينا عناصر إصلاحية وعناصر مرابطية. وقد بورك ذلك بوصفه نوعا من التحالف بين قوتين دينيتين (11) وتجليا في إرادتهما المشتركة في أن تقوم كل واحدة منهما على حدى بالمهمة الروحية والدينية التي هي من مشمولات العلماء في صلب الجماعة الإسلامية.

غير أنه سرعان ما تبين بأن هذا التحالف مصطنع. لأنه إذا كان الطرفان متفقين على أركان السنة المانعة، فإنهما مع ذلك كانا مندورين أساسا للتناحر. فالإصلاحيون كانوا يستمدون شرعية وجودهم من كونهم أنصار التغيير في الإسلام الجزائري، والذي لا يمكن أن يتم إلا على حساب النظام المرابطى.

هذا التعارض الأساسي بين المرابطة والحركة الإصلاحية، الذي أسدل عليه حجاب ورع، لأسباب تكتيكية وظرفية، لاح للعيان في نهاية 1931. وفي بداية 1932، عندما تعلق الأمر بتجديد اللجنة المديرية ل ج م ع م ج كشف الطموح في الفوز بالأغلبية في صلب هذه الجمعية، النوايا الحقيقية لهؤلاء وأولئك. فغريزة البقاء لدى البعض، والقلق لإصلاحه وحماس البعض الآخر، أجهزا على هذا النوع من التواطؤ الورع لدى المعتدلين، الذي كان يسعى إلى الإبقاء على وهم الوئام والتضامن بين المحافظين المرابطين وأنصار حركة الإصلاحية. وهكذا أدت انتخابات ماي 1932 في اللجنة المديرية ل ج م ع م ج إلى لانقطاع النهائي للعناصر المرابطة والعناصر الإصلاحية.

انطلاقا من ماي 1932، بادر الممثلون المرابطون وغير الإصلاحيين المستعدين من لجنة المديرية ل ج م ع م ج إلى إشعال فتيل المعارضة والعداء حيال الحركة الإصلاحية الباديسية. هذا العداء تجلّى في تشكيل جمعية خصمة ل ج م ع م ج وبتقارب مع الإدارة قصد حمل هذه على توقيف التوسع الإصلاحي بقوة.

أ- الجمعية المناهضة للحركة الإصلاحية

كان الناطق الأساس باسم المصالح المرابطة، مولود حفبظي، هو المنظم الأساس للمعارضة ضد الحركة الإصلاحية. فلما تعذر عليه وعلى أصدقائه (لاسيما ولي نعمة جمعية القلم عمر إسماعيل) الاستئثار بمراقبة اللجنة المديرية ل ج م ع م ج وفق في إنشاء جمعية منافسة وكانت تأمل في جمع المعارضين للحركة الباديسية. وكان ذلك منشأ "جمعية عمماء السنة الجزائريين (ج ع س ج)" التي تكونت في العاصمة في 15 سبتمبر 1932 (12). كانت هذه الجمعية تدعو إلى أهداف مماثلة تقريبا لأهداف ج م ع م ج وهذا بالنظر إلى نصوصها القانونية. ويتعلق الأمر فعلا ب "جمعية إسلامية تربوية وخيرية" (المادة 1). هذه الجمعية "تأبى رسميا الخوض في المسائل ذات الطابع السياسي وكل ما من شأنه يزعج الفتنة بين الجماعات الدينية والعرقية المختلفة" (المادة 2) وتسعى إلى "إحياء السنة

الدينية ونشر الفضائل والكمال الأخلاقي وفق الكتاب والسنة وتعاليم المدارس الأربع ومبادئ الفقه والتصوف والدين" (المادة 3). المادة الأخيرة هذه تبين الصفة التي تميز ج ع م ج س ج بحلاء عن ج ع م ج. في هذه الفقرة توجد إشارة إلى الصوفية كمصدر من مصادر الأخلاق والدين. وهذه المرجعية كانت مخصصة للإعلان عن شرعية المرابطية.

لم يكتف غير الإصلاحيين والمعادون للإصلاحيين بإنشاء تنظيم ديني منافس ل ج ع م ج، بل أرادوا كذلك محاربة دعاية فريق الشهاب بدعاية من نفس القبيل. لذا، أصدروا جريدة باللغة العربية عنوانها "الإخلاص" في 14 ديسمبر 1932. صحيح أن المرابطين كانوا يتفرون بعد على منبر هو "البلاغ" الموالي تماما لجمعية بن عليوة (مستغام). ولكن يجوز لنا الاعتقاد بأن عمر إسماعيل ومولود حفيظي كانا يعترمان الثأر من الحركة الباديسية بإنشاء مطبوعة بالعاصمة قصد توجيه الضربات لها على نحو مباشر ولربما للقضاء على تأثيرها.

وقد ظلت "الإخلاص" التي كان ينشرها الأول ويجريها الثاني طيلة عام واحد (ديسمبر 1932 - ديسمبر 1933) تغذي حملة شرسة ضد الحركة الإصلاحية. كانت هذه الجريدة "المعتدلة للاتحاد الفرنسي الأهلي" تقدم نفسها كـ "لسان ثقافي وديني وتربوي وإعلامي" (13). تمثلت مقالاتها الأساسية في الدفاع عن نقاط المذهب المرابطي محل نزاع مع الإصلاحيين (من ذلك مثلا: عبادة الأولياء الصالحين والشفاعة...). وباستثناء إشادة الحماسية بالمرابطية فإن الإخلاص لم تكن لها وجهة أخرى غير دحض كتابات ابن باديس أو أصدقائه (المنشورة مقالاتهم في الشهاب) بانتظام، والقيام بحملات تشويه ضد الإصلاحيين.

في ماي 1933، بمناسبة تجديد اللجنة المديرية ل ج ع م ج، وجهت جريدة حفيظي نداء لابن باديس تدعوه فيه إلى المصالحة (14). غير أن هذا النداء لم يكن له أي صدى لأن المرابطين والإصلاحيين كان بعضهم مؤلبا ضد البعض الآخر في معسكرين متخاصمين. انطلاقا من ماي 1933، أصبحت القطيعة بينهم تامة. حيثئذ تبنت جريدة

الإخلاص نيرة حادة إزاء الفريق الباديسي (15). إن هذه المطبوعة يزعمها محاربة شطط الخصوم، تحلت بعنف لم تبلغه الصحافة الإصلاحية أبدا. لقد تجرأت على ابن باديس باقنات لا تبررها الخلافات ذات الطابع الديني ولا المعارضة السياسية. لقد سخّرت كل ما كان متاحا لها مستغلة أدق أخطاء الفريق الباديسي وأكاذيب المقاهي ومعتمدة التلميح المسببة قصد إفحام أهم منسطني الحركة الإصلاحية أو تعريضهم للسخرية. غير أن جريدة مولود حفيظي لم توفق طويلا في قيادة حرب الاستنزاف هذه ضد إصلاحيين، لأن الإغواء أخذ يتسرب إلى قرائه وحتى إلى القائمين عليها. بعد عام مضى، سقطت هذه الصحيفة. لكن الدعاية المناهضة للإصلاحيين لم تستسلم مع ذلك (16). وانتقل الخلاف من دائرة الصحافة إلى المجال السياسي. ولما لاحظ المرابطيون بأن النهج الإصلاحي قد غمرهم، اضطروا إلى الاستنجاد بالإدارة لدحر خصومهم الشرسين.

ب- رد فعل الإدارة

تميزت سنة 1933 بالحن المرة التي ابتليت بها الحركة الإصلاحية الباديسية. لكن كان التقدم السريع الذي أحرزته هذه الجمعية منذ إنشاء ج م ج قد روع الجمعيات المرابطية، فقد حال كذلك الإدارة. فهذه الأخيرة التي حذرها الملاحظون الأوروبيون بالتحصن في شؤون الأهالي غير مرة، خلصت إلى الاعتقاد بأن الدعاية الإصلاحية تشكل خطرا حقيقيا للسياسة الفرنسية في الجزائر. وبالطبع سعت إلى اتخاذ مجموعة من التدابير الرامية إلى مواجهة توسع الحركة الإصلاحية وحتى تشتيت قواها وإضعاف تنظيمها. كان من السهل إقامة تقارب بين توسع الحركة الإصلاحية في الجزائر وتغلغل الأفكار الوطية في أوساط السكان المسلمين. ذلك أن جل التظاهرات الدينية أو الثقافية الإصلاحية كان لها وقع جزائرياني *algerianisant*، وهذا لأنها كانت موضوعة تحت طهر الإسلام والثقافة العربية وتستحضر التاريخ السابق لفرنسا للوطن الجزائري وأنها تصي أي إحالة على التاريخ والثقافة والحضور الفرنسي. لم يكن يقتصر المثل الديني

للإصلاحيين على إصلاح الممارسات الدينية ونشر الإيمان وإشاعة الأخلاق الإسلامية. كان يستلزم أيضا إحياء العزة الإسلامية والمطالبة بشخصية جزائرية عربية إسلامية لا تقبل بالاندماج في الشخصية الفرنسية. مما أدى إلى إشهار فزاعة "القومية الإسلامية" في أحيان كثيرة من قبل الصحفيين الأوربيين المعادين للدعاية الإصلاحية. فضلا عن هذا، كان طموح الإصلاحيين الثقافي يساوق إرادة بعث القومية العربية في الجزائر وجعل هذا البلد يستأنس بالراهن السياسي والثقافي للعالم العربي. ومن ثم الفزاعة الثانية، فزاعة القومية العربية، التي كانت ترهب دعاة الجزائر الفرنسية (17).

هذا التصور المختزل للمذهب الإصلاحي دفع الإدارة إلى الاعتقاد الراسخ بأن الإصلاحيين معادون للحضور الفرنسي في الجزائر معاداة أساسية، في حين أن المرابطين رعايا أوفياء لفرنسا. انطلاقا من هذه الأفكار المتناهية في التبسيط، ارتأت الإدارة أن تشمل برعايتها ورفقها المرابطين (وكذا الكهنوت الرسمي) وفي الوقت نفسه إخضاع الإصلاحيين لرقابة شديدة. ومن ثم ذلكم النوع من التواطؤ الضمني والمفارق للغاية بين إدارة استعمارية وممثلي الإسلام المناضل القلم، عدو كل هيمنة غير إسلامية. ومن ثم أيضا تلكم السياسة القاسية للإدارة الفرنسية في الجزائر حيال الحركة الإصلاحية التي كانت أكثر انفتاحا على التقدم من النظام المرابطي والتي كانت تطالب بالانعتاق البشري والثقافي للشعب المسلم الجزائري، وفق عبقرية فرنسا وتقاليدها ووعودها.

لاستعراض نشأة رد الفعل الإداري في 1933 على الحركة الإصلاحية، يجب الارتقاء إلى القطيعة بين المرابطين والإصلاحيين، في شهر ماي 1932. انطلاقا من هذا التاريخ حقا، اتخذت ج ع م ج ، المتحررة من كل رباط مرابطي، شكل تنظيم إصلاحي ومنتاض صرف. أما المرابطيون، فقد نظموا دعاية مضادة سبق أن وقفنا على شراستها ضد منشط الحركة الإصلاحية. ولمواجهة الحملة الدعائية العنيفة لخصومهم، قرر الإصلاحيون تعزيز دعايتهم الخاصة، عن طريق الدعوة والوعظ والصحافة المكتوبة.

أ. الدعوة الإصلاحية. وجهت ج م ع ح جهودها أساساً صوب الدعاة الدينية في المساجد والمدارس الحرة والنوادي الثقافية. وتجاوزها إطار مقراتها الخاصة، ألقت نفسها بطبع بحرة على استعمال منابر المساجد التي تراقبها الدولة. ولطالما سعى المرابطون إلى تمت انتباه الإدارة إلى الأخطار التي كانت تمثلها الدعاة الإصلاحية على النظام العام. ويبدو أن ناقوس الخطر قد دق من قبل قائد مرابطي يشغل منصب المندوب المالي بطنجة المدعو سي علي مبارك بن علال. هذا المندوب عبر في أكتوبر 1932 عن أمل حرمات الدعاة الإصلاحيين من دخول المساجد التي هي جزء من أملاك الدولة وهذا الخطر إلى المبرر التالي: "لقد أخبرني أعيان وإصلاحيون بأن محاضرين مصحوبين صحافيين، بدعوى تنوير الناس حول الدين، يستغلون ذلك لإلقاء أحاديث سياسية (في المساجد التابعة إلى أملاك الدولة)" (18). على إثر هذا التدخل، ودون شك بعد مساع جري أكثر سرية من قبل ممثلين مرابطيين، قررت الإدارة التحرك ضد الإصلاحيين. كان من آثار السلسلة الأولى من التدابير المتضمنة في مذكرة ميشال (19) circulaires Michal المؤرخ في 16 و18 فيفري 1933:

- أ. منع الدعاة الإصلاحيين من الدخول إلى المساجد المسماة رسمية.
- ب. مراقبة مختلف القائمين بالدعاة الإصلاحية (المحاضرون، معلمو المدارس الحرة، الصحافيون إلخ).

هذه التدابير التي اتخذتها ولاية العاصمة، توسعت شيئاً فشيئاً بحيث شملت مجموع الأقاليم الجزائرية. وقد تجلت في إغلاق العديد من المدارس العربية (بتلمسان وسيق سيدي بلعباس ومستغانم وبيريقو وغلزيان وسعيدة وعين تيموشنت إلخ) ورفض فتح مدارس جديدة تحت قيادة إصلاحية وحرمات الإصلاحيين من حرية التحرك والتنقل وحتى حكم بالسجن على عدد من أعوان الدعاة الإصلاحية (20).

هذه التدابير كلها كانت متخذة في الظاهر لإضعاف الحركة الإصلاحية بل لعزلها تماماً. ولتتويج هذه الحملة الواسعة من الكفاح ضد المنظمة الإصلاحية، لم تكتف الإدارة

بجمع الدعاية الشفوية للحركة الباديسية، بل سعت في الوقت ذاته إلى الإجهاز على دعايتها المكتوبة، لاسيما صحافة ج م ع ج.

2. الصحافة الإصلاحية. في بداية تكوينها، لم تكن ج م ع ج تتوفر إلا على مشهور الشهاب التي كانت مجلة رئيسها هو عبد الحميد بن باديس. ولمواجهة الدعاية المضادة المرابطية (وخصوصها الآخرين) أصدرت هذه الجمعية بدورها على التوالي: السنة والشريعة والصراف في 1933 (21). هذه الصحف الثلاث أوقفتها الإدارة تباعا (22). ذلك دعائها ضد المرابطين وبدرجة أقل ضد القادة الأهليين المعارضين للتطور الاجتماعي والسياسي للسكان الذين هم تحت مراقبتهم، اعتبرت خطيرة على النظام العام ومضرة لمصالح فرنسا العليا (23). بعد أشهر، قال مدير الشؤون الأهلية جان ميرانت، ردا على سؤال طرحته عليه الدائرة العربية للمندوبيات المالية حول التدابير المتخذة والتي تتخذها الإدارة اتخاذها، ضد الصحافة الإسلامية: "من حق فرنسا أن تقسو على أولئك الذين يسعون إلى إضعافها والتهجم عليها" (24).

لكن إن كان الإصلاحيون قد اتفقوا على عزمهم على الكفاح دون هوادة ضد النظام المرابطي وحتى ضد أولئك الذين كانوا يشكون في مساندتهم السياسية والمادية فإنهم كانوا يعربون عن ولائهم الصادق لفرنسا (25). في مثل هذه الأحوال، فإن الصحافة التي ضربت صحافتهم عدّها الإصلاحيون والعديد من أنصارهم وحلفائهم ظلما خطيرا وهكذا قرروا الطعن في هذه التدابير آمليين في الحصول على إبطال لهذه التدابير التي تسببت فقط لانعدام بعد النظر لدى الإدارة الاستعمارية. (26).

غير أن طعن العلماء أفضى إلى الفشل. فلقد ارتأى مجلس الدولة بأن "الصحافة الصادرة باللغة العربية يجب أن تدرج في عداد الصحف المنشورة باللغة الأجنبية التي تخضع للحكومة منعها، وأن ممثل العلماء، أحمد بوشمال، حينئذ ليس مؤهلا لأن يقضي بأن

الداخلية بإقدامه من خلال المرسوم المطعون فيه بمنع جريدة السنة بقسنطينة، قد تعسف في استعمال السلطة" (27).

هذا الإخفاق أضر كثيرا بالإصلاحيين وقصى على الأمل الذي وضعوه في العدالة الفرنسية، هذه العدالة التي كانوا يميزونها عن طيب خاطر عن تلك التي غالباً ما تعتمد في المستعمرة (28). وفضلاً عن هذا، وبمعزل عن الخيبة المفهومة التي استشرها العلماء بوصفهم طرفاً في المسألة القضائية، فإن قرار مجلس الدولة أحدث استنكاراً حقيقياً في أوساط الإصلاحيين وحلفائهم لأنهم استخلصوا من هذا القرار بأن اللغة العربية يجب أن تعدّ لغة أجنبية. هذا الوصف القانوني للغة العربية، رغم مطابقتها التامة للتشريع الفرنسي، صدم بقوة مشاعر الإصلاحيين المنشئيين كما تثبت بالقومية العربية، لا لدواعٍ دينية وتاريخية فقط بل كذلك لدواعٍ ذات طابع سياسي. فبالنسبة لهؤلاء الدعاة من أجل إحياء الثقافة العربية في الجزائر، إن وصف اللغة العربية باللغة الأجنبية ليس فضيحة فحسب بل إجحافاً وظلماً.

لم يكن الإصلاحيون وأصدقاؤهم يتوقعون هذا من فرنسا. ففرنسا، بالنسبة إليهم، كانت الملجأ الأسمى ضد مظالم النظام الاستعماري. كانت الضمانة لانعتاقهم الفكري والاجتماعي والسياسي رغم العقوبات العديدة التي أقامها النظام الاستعماري. إن قرار مجلس الدولة، التافه في ذاته إلى حد بعيد، اكتسى في نظرهم قيمة التحذير والرمز. فقد استشفوا في هذا القرار الذي جاء بعيد الاحتفال بالمئوية، إرادة فرنسية لتعزيز السياسة الاستعمارية وتأكيداً رسمياً بأن الجزائر ليست سوى امتداد لفرنسا (29) وأن على الإدارة الاستعمارية مواصلة سياسة "الغزو المعنوي للأهالي".

والحال أن الإصلاحيين قد أحسوا، منذ 1930، بخطر "هذا الغزو المعنوي" وسعوا وعقدوا العزم على تقوية المتاريس اللغوية والثقافية والدينية والسياسية التي من شأنها المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية للجزائر. كان الإصلاحيون يرون بأن النضال من أجل "إحياء الإسلام لا يمكن أن يتم دون السعي إلى النهوض بالثقافة العربية لبلادهم.

الإجهاز على

إلا على منبر
لدعاية المضادة
لسنة والشريعة
22). ذلك أن
ور الاجتماعي
م العام ومنافية
انت، ردا على
ذمة والتي تنوي
أولئك الذين

ون هوادة ضد
سية والمادية له،
ال، فإن التدابير
م ظلما خطيرا.
باير التي نسبها

بأن "الصحف
أجنبية التي يجوز
يقضي بأن وزير

لذا، كان الكفاح الإداري ضد ما كان يسمى خطأً "بالقومية العربية" المنسوبة للعلماء الإصلاحيين في نظر هؤلاء العلماء والعديد من المسلمين الواعين بـ "جزائريتهم" شكلا من أشكال مكافحة دينهم نفسه. فبالنسبة لجميع الجزائريين المنتصرين للإصلاح الباديسي، كما بالنسبة للجزائريين المتعلقين فقط بتاريخهم وتراثهم الثقافي، كان مفهوما الإسلامisme والقومية العربية arabisme يشكلان واقعا واحدا مقدسا. حينئذ، لم يكن مقدور هذه الدعاية السياسية الداخلية ولا التأثيرات الخارجية أن تفسر الحماس الشعبي تجاه كل ما يتعلق بالقومية العربية. فهذا الحماس كان يتغذى من المنابع الحية للإيمان والتقاليد العريقة. ومن ثم كان من العبث بمكان السعي إلى القضاء عليه وعلى الروح الإسلامية نفسها.

إن ما ترتب من الوجهة السياسية عن رد فعل الإدارة ضد الدعاية الإصلاحية، في 1933، كان مناقضا تماما لما كان يأمله الإستراتيجيون الفرنسيون القيمون على السياسة الأهلية. ذلك أن العقبات المتنوعة الموضوعة للحد من الحريات الدينية للمسلمين والتعبير العربي الحر والصحافة ذات اللسان العربي، بدلا من أن تثبط المصلحين وتضعف حماسهم عملت على تقوية صيت الحركة الباديسية. كما ساهمت في الوقت عينه في التعجيل بتطورها في الاتجاه السياسي.

لقد أثرت هذه التدابير القمعية في مجموع السكان المسلمين الذين وجدوا أنفسهم على مستويات مختلفة، معينين مباشرة إن قليلا أو كثيرا بإغلاق المدارس القرآنية ورفض الترخيص بفتح مدارس جديدة عربية حرة ومنع الأشخاص الأجنبيين على "الكهنة الإسلامي الرسمي" من تناول الكلمة في المساجد الموجودة تحت مراقبة الدولة وتوقيف العديد من الصحف ذات اللسان العربي التي تعبر عن الرأي الإسلامي في الجزائر.

والحال أن التأثير الشعبي قد أوجحته الصعوبات الاقتصادية التي كان الفلاحون يتخبطون فيها(30). لقد اتسمت سنة 1933 بأزمة اقتصادية خطيرة للغاية بالنسبة للفلاحين. هؤلاء الفلاحون الذين اضطروا غير مرة لبيع حصادهم بسعر بخس،

مطالب الجابي (القيم على تحصيل الضرائب) والمرابي (نسبة إلى الربا)، وجدوا أنفسهم في حل الأحوال بؤساء، إذ تَوَجَّح ذلك بمصادرة أملاكهم. وهكذا أدى إفقار الأرياف سريعا إلى تضخيم أعداد البطالين في المدن. هذا مع العلم بأنه نظرا لانعدام حماية اليد العاملة المحلية، لم يجد العمال المسلمون في أكثر الأحيان عملا في الورشات، وهذا لصالح اليد العاملة الأجنبية.

هذه العوامل كلها جعلت المسلمين يشعرون بظلم اجتماعي عميق. وفضلا عن تدابير العامة للشرطة التي اتخذتها الإدارة على صعيد المستعمرة كلها، أدى التعسف في استعمال السلطة المنتشر في "البلاد" بعيدا عن كل مراقبة للإدارة المركزية وسوء التسيير على حساب الفلاحين(31) إلى تفاقم المحنة الاجتماعية التي كان عليها، هي الأخرى، أن تحرق بكلكلها على المناخ السياسي. وكادت سنة 1933 هذه أن تكون سنة الانفجار(32). غير أن الإصلاحيين لم يكونوا الوحيدين الذين عانوا من الوضع الاجتماعي والسياسي لسنة 1933. فهناك ناطقون آخرون باسم الرأي الإسلامي، من بين الصحفيين والمنتخبين المحليين، قد رفعوا عقيرهم بالصراخ للمطالبة بالتغيير والإصلاح، اللذين أوحى بما السنة الكبرى للمائوية.

بفعل، كثيرون هم المثقفون المسلمون الجزائريون الذين أملوا، بمعية الحاكم ك. جونارت، بأن تكون "سنة 1930 منطلقا لسياسة جديدة، أقل استعمارا وأكثر إنسانية وواقعية"(33). غير أن المنتخبين المسلمين، المقتنعين بعد العديد من السنوات من الانتظار غير المحدي، بأنهم لن يتألوا أي شيء من الإدارة الجزائرية، رغم الوعود الفرنسية التي طالما حددت(34)، قرروا طرح المسألة الجزائرية أمام الرأي العام الفرنسي (في البلاد الاستعمارية الأم) وعرض مطالبهم مباشرة على الحكومة الفرنسية. وهكذا توجه وفد مكون من ثلاثة منتخبين مسلمين للمقاطعات الجزائرية الكبرى إلى باريس في 17 جوان 1933. رفض وزير الداخلية استقباله. وكذلك فعلت لجنة المستعمرات بقرعة النواب. كانت خيبة جديدة ومرة بالنسبة لممثلي المجتمع الإسلامي في الجزائر.

كان الإصلاحيون يتابعون عن كثب وباهتمام جم النشاط السياسي للمنتخبين المسلمين. بل انتهى بهم الأمر إلى اعتبار هؤلاء محاميهم الشخصيين ولم يخلوا عنهم بالمشورة والتشجيع. لذا، كان إخفاق مندوبين المسلمين بباريس بمثابة إخفاق جديد لحركتهم(35). وشيئا فشيئا، شعر الإصلاحيون بضرورة الخروج من استكاثتهم للدفاع بقوة عن حقوقهم وحررياتهم ضد الإدارة الجزائرية وحلفائها وخصوم الحركة الإصلاحية الباديسية. وهذا ما أدى بالإصلاحيين إلى التحالف مع التشكيلات السياسية الإسلامية التي تبدو عليها ملامح "المعارضة".

لقد عزز تحالف الإصلاحيين مع المنتخبين المحليين بشكل متميز صفوف المعارف الإسلامية للسياسة الأهلية المعتمدة في الجزائر. وحيال اشتداد الصلات بين مختلف القوى الإسلامية المعارضة، اعترت الإدارة وكذا الرأي العام الأوربي في الجزائر مخاوف قوية. ولكن بدل البحث مباشرة عن حلول التهدة التي تملئها الظروف، راحت الحكومة العامة متبوعة من قبل منتخبي وناطقى المعمرين، تطالب بباريس بتزويدها بسلطات ووسائل قانونية أوسع كي تضاعف من تقزيم الحركة الوطنية الناشئة، وليس من أجل الحكم فحسب بل من أجل الدفاع عن الجزائر(36).

إن تصلب السياسة الجزائرية هذه إزاء حركات المعارضة الأهلية أفضت إلى تصدق حقيقي بين الإدارة العازمة على إرضاء مطالب الجالية الأوربية ورأي عام إسلامي آخر في الوعي والاتحاد أكثر فأكثر.

IV. أزمة 1933

إثر إخفاق وفد المنتخبين المسلمين بباريس، في جوان 1933، وهو إخفاق مره أساسا إلى تدخلات الحاكم العام جول كاردي، أصبحت العلاقات بينه وبين المنتخبين المسلمين متوترة للغاية. استقال جل المنتخبين المسلمين (مندوبو المجالس المالية، المستشارون

العامون البلديون، أعضاء الجماعات) جماعيا من مهامهم (37). أرادوا بصنيعهم المشهود هذا الاحتجاج على الإهانة التي مني بها وفدهم مستودع مطالب الجماعة الأهلية. وهكذا وجدت الإدارة المركزية نفسها أمام قرابة ألفي استقالة (من بينها ألف وست مائة من مقاطعة قسنطينة وحدها). غير أن ج. كاردي، الذي أبقى الرضوخ أمام ضخامة الاحتجاج الإسلامي، لم يتردد في الإعلان عن "إصلاحات" (مشروطة بعودة الهدوء). هذه الكلمة السحرية "إصلاح" التي أصبحت منذ 1930 لازمة لجميع المطالب الأهلية، بعثت الهدوء في النفوس. فقد حثّ الأمل المسلمين على التعاون مع الإدارة من جديد.

مرّت شهور عديدة، لم يكفّ الإصلاحيون خلالها عن بعث مسألة الإصلاحات الموعودة. في 24 فيفري 1934، أنشأ ج. كاردي "لجنة خاصة مكلفة بتزويد الحاكم العام بمقترحاتها ورأيها في التحسينات التي ينبغي القيام بها لإصلاح الواقع المادي والمعنوي لأهالي الجزائر" (38). نصبت هذه اللجنة في 17 أفريل 1934. غير أن الآراء والاقتراحات التي عبّرت عنها هذه اللجنة بقيت حبرا على ورق. وبعد مرحلة أولى من الأمل (39)، شعر المنتخبون المسلمون وبمجموع الرأي العام الأهلي (كما تشهد على ذلك تعاليق الشهاب) بأن الحاكم العام قد خدعهم مرة أخرى.

حينئذ، استدعت الحكومة الفرنسية بباريس "اللجنة الوزارية للشؤون الإسلامية" التي كان على رأسها مدير شؤونها الأهلية ج. ميرانت، أن يصبح أحد عناصرها الحركة. وكانت الصحافة الأوربية في الجزائر صدى لأعمال هذه اللجنة والمشروع الذي كانت تعترّم عرضة على الحكومة (40). وترتب عن هذه "الأصداة" بأن هذه اللجنة كانت تحضّر سلسلة من التدابير التي من شأنها "قمع التهجمات المعادية لفرنسا الواردة في خطب الجمعة المخاتلة وفي الدروس المشيدة بالقومية العربية في المدارس الحرة والمقالات العنيفة الصادرة في الجرائد العربية ضد الحكومة (العامة للجزائر) وضد الدولة الفرنسية (41)".

إن هذه الدعوات إلى تعزيز القمع لاسيما وأن الوضع لا يطاق جعلت مختلف الناطقين باسم الجماعة الإسلامية يدعون إلى ضرورة الاحتجاج. وكان الإصلاحيون على

وجه الخصوص يشعرون "بالتهديد في صلب معقلهم: المسجد، المدرسة، الصحافة" وسعوا إلى تجنيد جميع الطاقات الإسلامية للتأثير على الرأي العام الفرنسي. كما أنشئ "لجان للدفاع عن الحريات الإسلامية" في كل مكان. أما الصحف الإصلاحية، التي كتبت على رأسها الشهاب والمنشورات ذات اللسان الفرنسي : La Défense و Voix du peuple فقد بثت شعارات وقامت بنشاط نفسي جم. أخيراً، قرر المندوبون أنفسهم الدخول في المعركة مدفوعين من قبل رأي عام في أوج الغليان.

لخص رئيس الوفد العربي نفسه السيد شريف سيمبان، من خلال نداء حازم مخوفات الجالية المسلمة، وطالب مدير الشؤون الأهلية بالرد بدقة على السؤال الذي طرأ على الوفد العربي: "بالضبط، نحن نزعم بأن اللجنة تكون قد اتخذت قرارات من شأنها الإساءة إلى حرية ممارسة الشعائر الإسلامية وحرية تعليم القرآن وحرية الصحافة العربية. هذه هي النقاط الثلاث التي يدور حولها سؤالي" (43).

حاول ج. ميرانت دحض أصدقاء الصحافة التي رماها ب "سوء النية" ونسيان "مشوشين" تحذوهم طموحات انتخابية ذنيئة". ثم قدم بعض التظلمات للمندوبين المسلمين بالتأكيد على أن "هذه اللجنة تتكون من تقنيين وأصدقاء للمسلمين" (44). ورغم ذلك، فإن اللجنة الوزارية للشؤون الإسلامية "وافقت على مشروع إصلاحات من وضع الإدارة، ألغى جميع الحريات الفقيرة التي هي في حوزة المسلمين الجزائريين" حسب موريس فيوليت (45).

خاب ظن المختصين الأهليين في السياسة الجزائرية وهم يلاحظون بأنه رغم احتجاجاتهم السابقة ورغم المساعي السياسية التي قام بها الناطقون الإسلاميون في الماضي بباريس (46)، فإن الحكومة الفرنسية بدت أقل اكتراثاً بمطالب الجالية الإسلامية منها بمطالب المعمرين الأوربيين في الجزائر. فالكثير من المسلمين والإصلاحيين في الجزائر الأول، اقتنعوا بأن فرنسا الأم عاجزة تماماً حيال سياسة القوة الممارسة في الجزائر.

هذا ونسجل بأن دور المعمرين الأوربيين في الجزائر (نواب المجلس الوطني، المندوبون الماليون، الصحافة الفرنسية في العاصمة وباريس، جماعات الضغط المختلفة) كان حاسما في أزمة 1934. وعلى الرغم من أن الإصلاحيين كانوا يميلون إلى الاعتقاد بأن مدير الشؤون الأهلية، ج. ميرانت، كبشر فداء، بتحميله مسؤولية جميع التدابير المناهضة للحركة الوطنية والحركة الإصلاحية، فإن جهلهم كواليس السياسة الجزائرية لم يسمح لهم بتقدير الحقائق تقديرا سليما. فهذا المدير للشؤون الأهلية نفسه، المحاصر من قبل نواب المعمرين محاصرة شديدة وأحيانا عنيفة جدا المشتبه بأنه رؤوف للغاية بالنخبة المثقفة وبأنه يرفق ببعض الشخصيات الإسلامية المشهورة بجرأها المطالبة وحرية أحكامها على السياسة الفرنسية في الجزائر، اضطر غير مرة إلى حث نواب المعمرين (وحتى غيرهم) إلى التحلي بالحيلة والحكمة في تقويمهم للسياسة الأهلية للحاكم العام.

بيد أن لا مدير الشؤون الأهلية ولا الحاكم ج. كاردا أفلتا من الانتقادات القاسية الصادرة عن بعض المندوبين الماليين الأوربيين. لقد أفضت النقاشات في المجالس المالية في دورة ماي جوان 1934 إلى نقاش حاد للغاية حول السياسة العامة (47). وانحال المندوبون المعمرين باللائمة على محافظ الحكومة (أي ج. ميرانت) مواخذين إياه على العجز في السلطة والقصور في مواجهة مظاهرات الوطنيين والإصلاحيين وقلة الاجتهاد في البحث عن المعلومة وانعدام التنسيق بين إدارة الشؤون الأهلية والمصالح الولائية للأقاليم الثلاثة. وكانوا يشكون في أنه يتصنع تجاهل خطورة الوضع وبأنه كثير الاحترام للقوانين وبأنه يعنى بالرأي العام الإسلامي أكثر مما ينبغي. أخيرا، طالبوا بإعادة تنظيم كامل لإدارة الشؤون الأهلية (بمعنى آخر المطالبة برحيل ج. ميرانت الذي كان يعد لنا حبال الأهالي) وإنشاء إدارة تشرف على الولاية ونواب الولاية والمسيرين الإداريين وتركيز السلطات الضرورية في إدارة صارمة للسكان المسلمين وإنشاء هيئة مركزية للمعلومات "تتعلق بنشاطات المشوشين" والتبويق الفوري للمديرين وتنظيم مصلحة حقيقية للدفاع لإنقاذ الجزائر. وكانت نبرة الخطباء مأساوية. من ذلك أن أحدهم أنهى تدخله بهذه الالفتاة

الجديرة بالأزمة البطولية : "Caveant consules" (48). إن النص الختامي المصادق عليه من قبل مندوبية المعمرين توحى بأن الجزائر كانت عشية تقلبات مأساوية (49). في هذا الباب، ينطوي القلق الذي عبّر عنه الناطقون باسم المعمرين الأوربيين في الجزائر على فكرة كافية للغليان الذي استولى على الرأي العام الإسلامي في 1934. انطلاقاً من ربيع هذه السنة، استشعر المسلمون سخطا جما أمام إخفاق رجالهم السياسيين المحترفين وأمام تعزيز الجهاز القومي. وهكذا تحدثت الشهاب عن [الاستياء الشعبي، بمعنى الكلمة]. تنامت مظاهرات الاحتجاج على السياسة الفرنسية في التراب الوطني برمتها (50). واتحد المثقفون (كما في ذلك الطلبة المسلمون) ذوو التكوين الفرنسي والمثقفون ذوو التكوين المشرقي أو التونسي وأصحاب النزعة الإصلاحية والمنتخبون المحليون وتضامنوا للاحتجاج على التدابير الوقائية والقمعية الجديدة. وقد أدى دنو الاستحقاقات الانتخابية الإقليمية لأكتوبر 1935 إلى تأجيج التوتر الاجتماعي والسياسي في صلب المجموعة الإسلامية.

لكن، رغم أن جل المنتخبين و"المثقفين" قد تضامنوا مع الإصلاحيين في حملات الاحتجاج التي لمحنها إليها منذ حين، فإن أحداث 1934 (وكذا أحداث السنة الماضية) أظهرت على الساحة السياسية الجزائرية خصمين أساسيين : الإدارة والحركة الإصلاحية الباديسية. هذه الحركة، الصادرة عن الشرعية الإسلامية، كانت تعترم تقدم ذاتها منطقياً بوصفها الممثل الحقيقي للمجموعة الإسلامية : وهو الدور الذي سرعان ما أنكرته عليها الإدارة وكذا العديد من الأشخاص الذين كانوا يدعون بأنهم الممثلون المفوضون من قبل العديد من قطاعات الرأي العام الأهلي. وهكذا ألفت الإدارة حلفاء طبيعيين في أولئك الذين كانت الحركة الإصلاحية تهددهم في نفوذهم الديني التقليدي أو في مصالحهم الآنية. لهذا، ومعزل عن الصراع المرير الذي حصل بين الإصلاحيين والسلطات الفرنسية، خلال 1933-1934، فإن التوتر السياسي الذي استشعره السكان الجزائريون أثناء هذه الفترة أفضى إلى انشطار بين للإطارات الممثلة للرأي الإسلامي. إن الوعي الوطني الذي

أثاره الإصلاحيون في صلب الجماهير الأهلية أدى بدوره إلى وعي الإطارات الدينية والإدارية لهذه الجماهير نفسها، التي أدركت في النهاية البعد الحقيقي للدعاية الباديسية. وشعر المحافظون الذين كان بعضهم يتجاهل البعض الآخر والمستفيدون من النظام الاستعماري، وباختصار جميع المتفوقين المسلمين بالتقارب وبأنهم يتقاسمون نفس التخوف أمام تقدم الدعاية الإصلاحية في الجزائر. ومنذ الآن يجب أن نسجل بأن هذه الدعاية كانت مركزة على ضرورة إصلاح السلوكات الإسلامية سواء في المياكل الثقافية أو السياسية للبلاد. واستلزمت إرادة إحداث خلافة عامة يهوي فيها لا محالة جل المتفوقين المسلمين نظرا لضلالهم أو عجزهم المبرم. إنه أفق غير مريح بالنسبة لجميع الذين استفادوا من الوضع القائم !

وهذا يعني أن أزمة 1933-1934، مع كونها تسمح بتحديد أدق للوجهة الإصلاحية للحركة الباديسية، وتفسير لمراميها الاجتماعية والثقافية والسياسية، تزود هذه الحركة بفرصة لجرد أصدقائها الحقيقيين (51). ومن النتائج المباشرة لهذه التدابير الحكومية والإدارة الموجهة لصد وربما لعزل الإصلاحيين في صلب المجموعة الأهلية، تجمع الانتهازيين المسلمين. ومن بين هؤلاء كان عدد كبير منهم موظفين (في التعليم والقضاء والعبادات) ومنتخبين محليين وقادة أهليين وأعيانا أبدوا التعاطف مع ابن باديس ولم يطعنوا في صفاء نواياه. ولكن أمام ضرورة إجراء اختيار سياسي بعينه، تقتضيه الظروف الداخلية، سارعوا إلى الوقوف بجانب الإدارة بافتخار وأعلنوا جهارا عن ولائهم. البعض الآخر (ندرج فيهم الممثلين الرسميين للجمعيات المرابطية)، المعارضون منذ مدة للنشاط الديني والثقافي والسياسي لابن باديس وأصدقائه، سرّوا لما رأوا السلطة المدنية تتحرك ضد خصومهم. وهكذا أفحم الإصلاحيون وأدينوا علانية من قبل العديد من المسؤولين والأعيان المسلمين، بخدوهم الحرص على التزلف للإدارة أو ببساطة الرغبة الصادقة في تأكيد وفائهم لفرنسا.

تفامي المصادق عليه
ية (49).

ممرين الأوربيين في
اسلامي في 1934.

رجالهم السياسيين
لاستياء الشعبي. بمعنى

في التراب الوطني
الفرنسي والمثقفون

والمنتخبون المحليون
دنو الاستحقاقات

السياسي في صلب

الإصلاحيين في حملات
بداث السنة الماضية)

والحركة الإصلاحية
م تقلد ذاتها منطقيا

عان ما أنكرته عليها
ن المفوضون من قبل

طبيعيين في أولئك
في مصالحهم الآنية.

والسلطات الفرنسية،
الجزائريون أثناء هذه

لوعني الوطني الذي

1. موقف الأعوان الرسميين من الدين الإسلامي

لقد حجب انتشار الأفكار الإصلاحية في الجزائر العديد من الأعوان الرسميين القيميين على الشأن الديني (أئمة، مفتون، إلخ) لاسيما في المدن الصغيرة التي من السهل على الرأي العام فيها أن يشيّد أو يهدم شهرة رجل مكلف بمهمة عمومية.

كانت الحجة الكبرى للإصلاحيين من أجل استمالة المؤمنين تكمن في أن الإشراف على الصلاة الجماعية في المسجد وهي فعل ديني بامتياز لا يجب أن يفضي إلى تعويض مادي أو أجر، وبخاصة إذا كان مصدره سلطة غير مسلمة. هذا المبدأ الفقهي الذي شدد عليه بصرامة الدعاة الإصلاحيون (52) استقبله بسطاء الناس بحفاوة كبرى. وهكذا وعى السكان الفقراء في كثير من الأحيان، هذا النوع من اللامساواة الاجتماعية والدينية، أي أن رجال الدين يتلقون أجر موظفين مجرد كونهم يرتادون المساجد، بمناسبة الصلوات الخمس الشرعية اليومية التي لا تتجاوز مدتها المتوسطة ربع ساعة. وهكذا انتقد الإصلاحيون الوظائف الدينية المأجورة بقسوة لكونها في نظرهم عملا شاذًا منفردًا، كما اعتبروها شكلا من أشكال الهيمنة والرشوة على الإسلام من قبل النظام الاستعماري، الذي اهتم بكونه يزود المجموعة الإسلامية بنوع من الكيسة تراقبها دولة غير إسلامية ومحكوم عليها بأن تخدمها بتفان.

وشيئا فشيئا تغلغلت الأطروحة الإصلاحية هذه في صفوف الجماهير وفرضت نفسها في النهاية كحقيقة أولى وهذا بالنظر لمدى مطابقتها للحس العام المشترك وروح الإسلام: إن أداء الصلاة الشرعية واجب ديني، ومن ثم فإن إسداء الأجر لهذا الواجب أمر محرّم (53). إن تعيين مؤمن للإشراف على الصلاة الإسلامية يجب أن يعد فقط مهمة تشريفية مجانية أساسا (54) والتي يمكن لأي مسلم أن يكلف بها من قبل إخوانه في الدين (55). إن الموظفين الرسميين القائمين على العبادات الإسلامية الغافلين عن هذا المبدأ

بدوا غيرين على امتيازاتهم الدينية واستبدت بهم الروح الطبقية. بل حاولوا أن ينظموا أنفسهم كي يواجهوا ما كانوا يعتبرونه تطاولا من قبل العلماء الإصلاحيين. وهكذا جلب لهم موقف الأعوان الرسميين القائمين على الشعائر الدينية الإسلامية نوعا من الصيت والاحترام الشعبي. وفي كثير من الأحيان، كان للمؤمنين الخيار بين المساجد المسماة "رسمية" وإمامها من جهة، ومن جهة أخرى، بين مسجد "حر" يني بأموال السكان وموكل لإمام إصلاحى. وكانت درجة شعبية هذا الإمام أو ذاك مرهونة في الغالب بالامتحان الذي كانت تمثله خطبة الجمعة. فالأئمة التقليديون كانوا يكتفون بترديد الخطب القديمة دون كلل، تلك الخطب التي أشاعتها المصنفات الموضوعية لدعاة عديدي الكفاءات الفكرية. فهم لم يوفروا لمستمعهم سوى عبارات ورعة طالما كررتها لأجيال على مرّ العصور. إن خطب الجمعة هذه لم تكن في الواقع سوى عظات خارجة عن الزمن، تسمح للأئمة الرسميين بالإفلات من الراهن المحلي وتحاشي الانتقادات الإدارية (56).

وعلى عكس ذلك، لم يعترف الأئمة الإصلاحيون بأي قيمة لهذه الخطب "الفتاحية" *passe-partout*، الخالية من كل تمفصل مع الأحوال التاريخية والاجتماعية المحددة. لقد كان في مقدورهم وضع خطبهم ومن ثم تجديد محتواها وجوهرها، بالنظر إلى ضرورات الظرف التاريخي. ولما كانوا في حلّ من كل صلة بالسلطة، لم يكونوا يشعرون بأنهم غير مكترئين بالمشاكل الاجتماعية (والسياسية) المطروحة على مواطنيهم. وامتثالا لاختيارهم الأساسي القائم على اقتفاء السلف الصالح، سعوا إلى إدماج خطبة الجمعة الأساسية مع عناصر اجتماعية مستمدة من الدفق الحي للواقع في الفعل الديني، على غرار الدعاة القدامى الذين يمكن أن ندرج بينهم الخلفاء السنيين الأوائل أنفسهم (57).

هذه العناية التي أولاهها الإصلاحيون عن وعي للراهن ومن ثمّ لحياة جماعتهم نفسها حبلت لهم وّد الجماهير وتعاطفهم. لا لأن هذه الجماهير كانت بطبيعتها متأثرة بالعناية التي يمكن أن تشملهم فحسب بل أيضا لأنها كانت تميل نحو الدعاة (الإصلاحيين) الذين

الرسميين القيمين
سهل على الرأي

في أن الإشراف
نفي إلى تعويض
هي الذي شدد
وهكذا وعى
ية والدينية، أي
مناسبة الصلوات
وهكذا انتقد

ماذا منفرا، كما
م الاستعماري،
لة غير إسلامية

وفرضت نفسها
وروح الإسلام:
الواجب أمر
يعد فقط مهمة
قبل إخوانه في
ن عن هذا المبدأ

تجرؤوا على الاهتمام بالشأن السياسي، مع احتمال التعرض لغضب الإدارة. فضلا عن هذا، كان المستمعون الموالون للأئمة الإصلاحيين قد أقنعهم هؤلاء بأنهم يساهمون حقا في إحياء الإسلام بجعل لقاء الجمعة فرصة للتفكير معا في مشاكلهم الخاصة وكذا في المشاكل العامة للأمة الإسلامية التي كانوا أعضاء واعين في صلبها.

إن احتفاء الإصلاحيين بصلاة الجمعة أصبح مظهرا رسميا حماسيا بينما ظلت صلاة الجمعة مع الأئمة الرسميين نوعا من الروتين الوديع. وهكذا انتقلت خطبة الجمعة من عظة رتيبة جافة في كثير من الأحيان في المساجد المسماة "رسمية" (58) إلى فعل جماعي ذي أهمية استثنائية على يد الإصلاحيين، والذي لا ينقص طابعه الديني من بعده السياسي قيد أنملة. وبفضل تقنيتهم الجديدة في خطبة الجمعة، بلغ الإصلاحيون هدفا مزدوجا: من جهة، عاودوا الصلة بالممارسة الإسلامية القديمة (مفتخرين بأدائهم الشعائر كما كانت تمارس حينما كان الإسلام سيدا...) وفق التزعة السلفية التي كانوا من أنصارها المتحمسين. ومن جهة أخرى، أعادوا الاعتبار للشأن السياسي بإدراجه في أداء الشعائر الدينية.

إن إعادة الاعتبار هذه للسياسة عن طريق خطبة الجمعة بالموازاة مع النشاط السياسي المباشر، الجاري في الصحافة الإصلاحية ذات اللسان العربي أفضت إلى عواقب كبيرة على التطور العام للجماعة الإسلامية الجزائرية (59). لذا، استمد الموظفون الرسميون القائمون على الشعائر الدينية الحجة من هذه الطرائق الإصلاحية بالتهام خصومهم بـ "ممارسة السياسة" تحت غطاء الدين (60). أما الإصلاحيون، فقد لاموا تحديدا هؤلاء الأعوان الرسميين بفصل الدين عن الظواهر الاجتماعية والسياسية التي تواجهها الجماعة الإسلامية.

باختصار، كان للإصلاحيين حججتان أساسيتان ضد الأعوان الرسميين القائمين على الشأن الديني: إحداهما، كما رأينا، ذات طابع فكري، والثانية مهنية إن صح القول. كانت الدعاية الإصلاحية تنحو، في المحصل، إلى البرهنة على القصور الثقافي وكذا انعدام

الكفاءة الدينية لجل الموظفين الرسميين. كانت تحكم عليهم بصريح العبارة أو بالتلميحات أو بانتقادات مباشرة أو بالرهنة الدامغة عن كفاءتها الدينية وبلاغتها المنبرية. ومهما كان الأمر، فإن التعارض بين بين المعسكرين. فالعلاقات الإنسانية بين هؤلاء وأولئك كانت منعدمة، عدا بعض الاستثناءات النادرة. فالتعارض المذهبي كان يتجلى في الغالب في التعارض السياسي. وبقدر ما كان الإصلاحيون معادين للإدارة التي كانت تمنعهم من أي مشاركة في تسيير الشأن الديني، كان الموظفون الرسميون القائمون على الشأن الديني متضامنين مع الإدارة الاستعمارية وصيتهم وضامنة مسارههم المهني وتأثيرهم الاجتماعي.

مع العلم بأن معارضة هؤلاء الموظفين للحركة الإصلاحية لم تكن مشهودة ولا فعالة. كانوا ينشطون في الكواليس أكثر بدل الإعلان عن مواقفهم علانية. ولما كان عليهم الاهتمام برأي أنصارهم الذين كانوا يعرفون تعاطفهم مع الإصلاحيين، أو على الأقل مع الحركة الوطنية، فقد كانوا يتبنون عن طواعية موقفا حذرا من خصومهم. غير أن بعضهم ممن كانوا واثقين من علمهم الديني وتأثيرهم السياسي والعاقدين العزم على القيام بمهامهم النبوكة إليهم، حاولوا الخروج من وضعية الدفاع التي حصرتهم فيها الحركة الإصلاحية وخوض دعاية مذهبية ضدها مدعومة بنشاط سياسي.

كانت الدعاية المضادة للأعوان الرسميين قائمة على حجتين كبريين. الحجة الأولى تمثلت في شجب الروح الانفصالية للحركة الباديسية والسعي إلى الإبانة على أنها متناقضة مع مشاعر الولاء التي هي عليها الجماهير المسلمة. غير أن هذه الحجة كانت ذات بعد محدود، ذلك لأن الإصلاحيين أيضا كانوا يعرفون، عند الاقتضاء، كيف يظهرون ولاءهم لفرنسا. فالإدارة، من جهة، لم تكن تدرجهم في عداد المتشددين من المناضلين الوطنيين لما بين الحريين.

وهناك الحجة المذهبية التي كانت ترمي إلى تسفيه الحركة الإصلاحية بتقديمها كفرع من الحركة الوهابية المشرقية. وهذه التهمة التي أريد لها أن تكون مشينة كانت حجة

الخصوم الكبرى ضد الإصلاحيين. فبقولهم بأن الإصلاحيين يسعون إلى انتصار الوهابية في الجزائر، كانوا يرغبون في تقديمهم كمتعصبين وأعداء المذهب المالكي المحلي وأنهم من أجل ذلك لا يتورعون عن الإقدام على التحديف. ولدعم هذه الدعاية المضادة للحركة الإصلاحية، عمدوا إلى ذكر الأعمال المرطقية التي يكون دعاة الوهابية في العربية السعودية قد ارتكبوها (منع بناء النصب الجنائزية، تهدم الأضرحة القديمة الأكثر احتراماً بقصد القضاء على ما أسماه "عبادة الأموات"). كما أشاروا إلى "البدع" الإصلاحية في الشعائر ومراسيم الجنائز إلخ. كما تهجموا على جحود الإصلاحيين حيال القدرات الغربية للأولياء ورجال الله. كانوا يشبهونهم، من جهة، بالمتشددين الذين يحنون روح الرحمة والتسامح التي يمتاز بها الإسلام، ومن جهة أخرى، ينعتهونهم بقوة الفكر التي تحاكي العقلانية الملحدة للغرب.

في الواقع، كانت الوهابية في الجزائر مذهبا قويا في نظر بسطاء الناس. صحيح أن الوهابية كانت تبدو مرتبطة بسمعة الملك عبد العزيز آل سعود الذي كانت طاقته وإراقة استقلالته وبساطته تثير إعجاب الجماهير وتذكرهم بالملوك المسلمين الأفاضل القدامى. غير أن التعاليم المتشددة للوهابية كانت توحى للكثير من المسلمين الجزائريين بنوع من الرعب. فالأعمال المشينة التي كانت تنسب آنذاك لأنصار آل سعود (الإخوان) كانت تصدم بعنف الوعي الإسلامي، لاسيما وأن الورع الشعبي في الجزائر كان يكن احتراماً حياً للنصب الجنائزية والمآثر المقدسة. لذا، يمكن اعتبار "الوهابية" بأنها أصبحت عبارة عن فزاعة.

لهذا كانت الدعاية التي كانت تقدمهم كـ "أذئاب الوهابية" أزعجت بعض الشيء الحركة الإصلاحية. فمن جهة، لم يكن في مقدورهم تسفيه النظام التيوقراطي السعودي وشططه، بسبب تعاطفهم مع ملك نجد والحجاز، ومن جهة أخرى، لم يكن مستطاعهم الإشادة بهذا التزم القاسي الذي كان يبدو وكأنه يطارد حتى الأموات (61). غير أن الجدل حول المرطقة الوهابية لم يمكن أي فريق من الفريقين من إحراز النصر

الحاسم، كان في مقدور الإصلاحيين الرد على خصومهم بأنهم ليسوا مسؤولين على شطط المنسوب لوهابي الجزيرة العربية. فهم يؤكدون بأن غايتهم ليست قط إقامة للاتسامح كنظام قائم الذات. لقد كانوا يسعون أساسا إلى إصلاح بعض المعتقدات والمواقف الدينية بقصد تقرب الممارسة الحالية من التقاليد الإسلامية الأولى ما وجدوا إلى ذلك سبيلا.

في الخلاصة، إن الدعاية التي وجهها الأعوان الرسميون القائمون على الشأن الديني إسلامي ضد الإصلاحيين كانت محدودة جدا كي ترقى ثمارها وترعب خصومهم بشكل جدي. فقد كانت تفتقد القواعد المذهبية الصلبة وتفتقر خاصة إلى الاقتناع. ولا شك أن أعوان الشأن الديني كانوا يشعرون بتأنيب الضمير حيال الإصلاحيين الذين ما انفكوا يقدمون أنفسهم بوصفهم حماة الأصالة الإسلامية. وكان واضحا أن الحزب الإصلاحي يتبدى بوصفه منافسا مباشرا لما يمكن أن ندعوه بـ "الإكليروس" الإسلامي في الجزائر. يمكننا الاعتقاد بأنه كان بإمكان التغيير الليبرالي في السياسة الإسلامية لفرنسا أو التنازل في سبيل الفصل بين الشعائر الدينية الإسلامية والدولة أن يؤدي إلى إفلاس أو على الأقل إلى إخفاق العديد من الموظفين القائمين على الشأن الديني الإسلامي (62).

لهذا، لم يكتب لفصل الشأن الديني الإسلامي عن الدولة وهو المطلب الأساس للحركة الإصلاحية النجاح أبدا. فلقد كانت الإدارة المرتابة من الإصلاحيين الذين كانوا يرسمون بأعوان الخارج وخصوم للهيمنة الفرنسية في الجزائر، ترفض مسبقا جميع مقترحاتهم. وبهذه المثابة، كانت ردود الإدارة تخدم بشكل لافت، لصالح الفئة المضادة للحركة الإصلاحية التي تكونت في المدن الجزائرية الكبرى وسط هذا "الكهنوت" الإسلامي. بعض هؤلاء الأشخاص المهمين في هذا الكهنوت (لاسيما المفتين والأئمة بالعاصمة) تقلدوا دور المستشارين للإدارة فيما يتعلق بالشؤون الإسلامية. ومثل هذا الوضع منح الممثلين الشرعيين للإسلام في الجزائر الذين كان عددهم محدودا قوة إضافية أمام النفوذ المتعاطف للحركة الإصلاحية. في مقابل ذلك، أعطى ذلك لسياسة

فرنسا الإسلامية ما يشبه الشرعية، بما أنها لم تكن معتمدة فحسب، بل كذلك مدعمة بقوة من قبل الحزب الذي كان بشكل من الأشكال يعتاش من الشأن الديني الإسلامي. لقد أدى تطور السياسة الجزائرية، انطلاقاً من 1934، بالحزب الديني الانتهازي إلى الوقوف أكثر فأكثر في وجه الحركة الإصلاحية الباديسية. فمشاركة هذه الحركة الباديسية الفعالة في التظاهرات الوطنية وكذا المسؤوليات المتعاطمة التي كانت تضطلع بها في المظاهرات والمطالب السياسية والصيت الذي كانت تناله لدى النواب والصحافيين الفرنسيين المنتصرين للانعقاد السياسي والثقافي للمسلمين الجزائريين، كل هذا أخاف جداً الأعوان الرسميين القائمين على الشأن الإسلامي وجعلهم يتوجسون خيفة من هزيمة أخرى قادمة. وهكذا بلغ التوتر بين هاتين التزعتين الدينتين أوجه حين حصل صراع 1936 الذي تسبب في الوفاة المأساوية لإمام العاصمة محمود بن دالي (63). ورغم كون الحزب الانتهازي أقلية ومحروماً من التعاطف الشعبي، فقد تبين بأنه خصم قوي للحركة الإصلاحية. ذلك أنه فضلاً عن الحماية الإدارية التي كان يتمتع بها فإن هذا الحزب كان مدعوماً في مقاومته للحركة الإصلاحية من قبل الأعيان والقادة الأهليين والمحافظين وكذا من المنتخبين المسلمين المواليين للإدارة. وهذا ما يؤدي بنا إلى إعمال النظر في موقف الانتهازيين المحافظين من الحركة الإصلاحية الباديسية.

2. موقف الانتهازيين المحافظين

لئن كان موقف الأعوان الرسميين القائمين على الشأن الديني الإسلامي من الإصلاحيين يمكن تفسيره، من الوجهة المنطقية، بالنظر إلى المنافسة المهنية القائمة بين التزعتين، فإن موقف العداء الذي يتميز به العديد من المنتخبين والأعيان المسلمين من الحركة الباديسية ليس كذلك.

ذلك أن الدعاية الإصلاحية لم تكن تصيب مباشرة أولئك الذين يمكن تسميتهم "المهيمنين" من حيث إهم لم يكونوا يمثلون أي شيء على الصعيد الديني (ولا حتى على

الصعيد الثقافي في أكثر الأحيان) ولا يمكن تحديدهم كعقبة أمام الدعاية الإصلاحية. غير أنه إذا كانت الدعاية الإصلاحية موجهة أساسا ضد المرابطين والأعوان الرسميين، فإنها اتخذت منذ السنة المائوية وبشكل صريح منذ أزمة 1933-1934، منعطفا سياسيا وتبنت نبرة وطنية أخافت المحافظين. فمواقفها لم تراخ لا الإدارة ولا "القادة الأهليين" الذين كانوا يخدمونها بحماس مبالغ فيه، ولا حتى المنتخبين المحليين الذين كانوا ينظرون إلى عهدتهم كمصدر رزق ممتاز.

بيد أن اضطرابات 1933-1934 قد كشفت عن وجود تدمير جم لدى الجماهير الريفية. وبالطبع حملت الإدارة مسؤولية يؤس الفلاحين. غير أن الملاك الكبار المسلمين وبعض التسيويين الماليين قد اهتموا من قبل الإشاعة العمومية بالحصول على أرباح هائلة من استغلالهم الفلاحين أو بتحويل وجهة الأموال المرصودة للفلاحين الأهليين. كان التمرد يعتمل في نفوس الفلاحين المستترفين. وقد أدت بعض المظاهرات ذات الطابع المطلي أحيانا إلى حدوث الشغب في الأرياف والمدن. مما جعل صحافة تلكم الفترة تتحدث عن تيارات الفلاحين circoncillions (64).

خلال الفترة 1933 1934 الصعبة، انضم الإصلاحيون إلى صف المتذمرين. واهتمهم حشومهم بتدبير وتنظيم العديد من المظاهرات الشعبية. ألم يذهب المندوب المالي غراب عمر إلى حد التصريح للحاكم العام ج. كارد، خلال حفل نظمه هذا الأخير، بعد عودته من باريس حيث ذهب للمرافعة من أجل تعزيز السلطة في الجزائر (جويلية 1933) بقوله: روح التمرد هذه وهذه الاضطرابات الشعبية وهذه الحركات العصيانية التي اندلعت في بعض المدن الجزائرية، كل هذا له سبب واحد: جمعية العلماء المسلمين" (65). كان هذا الأمر طريقة سهلة لتبرئة الذمة بتعيين كبش القداء. كما كانت طريقة لتضخيم تأثير حركة الإصلاحية الباديسية تضخيما مبالغا فيه.

إذا سلمنا بأن الإصلاحيين كانوا موجودين في كل مكان في صلب المظاهرات الإسلامية ل 1933-1934، فإننا سنتذكر بأن جل هذه المظاهرات كان موضوعها في

بداية الأمر: الدفاع عن الحريات الدينية وتعليم اللغة العربية والصحافة الإسلامية. فمن حيث المبدأ، كان كل مسلم معنيا بهذه المسائل، سواء أكان من أنصار الحركة الإصلاحية أو لا. وإن بدأت مظاهرات 1933-1934 مهولة جدا بالنسبة للمحافظين، فإن ذلك لم يكن بسبب وقوف الإصلاحيين وراءها، بل لأنها كانت تتم دون ريب عن انبجاس رأي عام إسلامي واع بالمشاكل الاجتماعية والسياسية. لقد كان هذا حقا العنصر الذي أحاف الموظفين السياسيين والإداريين المسلمين الذين كانوا يعتبرون الجماهير الشعبية كشيء سلبى مستكين يمكن الاستهانة به.

والحال أن الإصلاحيين لعبوا دون شك دورا ذا أهمية قصوى في تكوين الرأي العام الإسلامي (67). وهذه المثابة، كان بإمكانهم أن يظهروا في نظر الانتهازيين المحافظين كخصوم خطرين. لكن لئن كان الإصلاحيون قد ظلوا يطالبون على غرار الوطنيين العلمانيين بتحسين الأوضاع المادية والمعنوية للجماهير الإسلامية، فإنهم لم يكونوا قد مسؤولين عن المحنة التي كانت تنوء بكلكلها على الأهالي. بل على عكس ذلك، فإن قصر نظر السياسيين المسلمين المحافظين وعمى الإدارة وأنانية الرجال الذين كانوا يمتلكون خيرات البلاد، كل هذه العوامل كانت مصدر الأزمة التي عانى منها الشعب المسلم خلال فترة 1933-1934. كان جوهر هذه الأزمة اقتصاديا وسياسيا، وفضلا عن ذلك كانت خطيرة ومعقدة للغاية بحيث لا يعقل عزوها للدعاية الإصلاحية الباديسية.

وهكذا جاءت أحداث أوت 1934 للبرهنة على أن تذمر الجماهير الإسلامية أعترى بما كان يتصوره الملاحظون الأكثر تبصرا: حينئذ حتى الزعماء الإصلاحيون تجاوزهم نور الغضب الشعبي.

v. أيام أوت 1934

تميزت بداية شهر أوت 1934 بمواجهة دامية بين الجاليتين الإسلامية واليهودية بقسنطينة والعديد من المدن المجاورة. خلال ثلاثة أيام (3 و4 و5 أوت)، أدت موجة من

الحقد لا نظير لها إلى إصابة عشرين شخصا وتخريب هائل. هذه الاضطرابات المأساوية كانت نتيجة للأزمة السياسية والاقتصادية التي أشرنا إلى بعض أوجهها فيما تقدم. إننا نعتزم استعراض تاريخ هذه الأيام القسنطينية لأوت 1934 (68). فيتعين على مؤرخي الجزائر المعاصرة جمع الوثائق المتعلقة بهذه الاضطرابات بأمانة والإبانة عن تسلسل الأحداث بدقة. وإذا كنا نعتقد بأنه من الفائدة بمكان الإشارة هاهنا إلى هذه المأساة الخارقة، من حيث خطوطها الكبرى، فلأن مسرحها الأساس كان قسنطينة، مركز إشعاع الحركة الإصلاحية بامتياز ومحركها الحقيقي. فمن الأهمية بمكان إذن الوقوف على موقف الإصلاحيين حيال انفجار الحقد العرقي والديني بين الحالتين الإسلامية واليهودية لمدينة قسنطينة. لاسيما وأن العديد من الملاحظين لتلك الفترة، المتسرعين إلى تحديد المسؤوليات، لم يترددوا في تحميل الحركة الإصلاحية نشوب التمرد الإسلامي لأوت 1934 (69) أو على الأقل التحضير النفسي له. إن المسألة جديرة بالفحص.

1. التذكير ببعض الأحداث (70)

في 3 أوت 1934 (الجمعة)، تجمّع جندي يهودي في حالة ثمالة قرب الجامع الأخضر (مركز الديني والفكري للحركة الإصلاحية، إمامه ابن باديس) على بعض المسلمين الذين كانوا يتوضؤون استعدادا لصلاة العشاء، فأخذ يلعن مسجدهم ودينهم ورسولهم... كان بإمكان الحادث أن يتوقف عند هذا الحد لو تحلى المسلمون بالحكمة ولم يلقوا بالألّ لكلام كبير. ولكن لسوء الحظ سرعان ما ساءت الأمور. استاء المسلمون لما حدث وراحوا يودعون شكوى لدى الشرطة. كلف بعض الشرطيين بإلقاء القبض على الجاني، لكنه رفض مصابحتهم واعتصم في بيته. تجمّع المسلمون. سرت في الحشد فكرة اقتحام بيت الجاني وجره رغما عنه إلى محافظة الشرطة. تجاوزت الأمور الشرطة. الشارع في هيجان. تدخل حيران وإخوان الجندي في الدين. من نوافذهم أخذوا يلقون بمختلف الأشياء على

المسلمين قصد تفريقهم. رد المسلمون عليهم بالحجارة. حينئذ، أخذت تصدر عن النوافذ طلقات نارية، فجرح عدد من المسلمين، مما أدى إلى تشنج جم وسط الحشد الذي أخذ يتعاطم شيئاً فشيئاً. لما صدّت الشرطة المسلمين بحجرة إياهم على التفهقر، تجمع هؤلاء المسلمون في أماكن أخرى من المدينة وهدموا محلات المجوهرات التي هي ملك لليهود وكسروا السيارات. ولم ينته الصدام إلا عند حوالي الساعة الثانية صباحاً.

جرى يوم 4 أوت في هدوء نسبي. تمت مباحثات بين وفد مسلم ووفد يهودي بحضور الأمين العام للولاية. عبّر كل وفد عن أسفه وكذا عن وعد بإرجاع الهدوء من كلا الجهتين.

بذل عبد الحميد بن باديس، الذي تصرف خلال يومي أوت 1934 كالناظر الأساسي والزعيم الروحي للحالية الإسلامية بقسنطينة، قصارى جهوده لإخماد الفتنة. دعا إلى تجمع هائل أمام المسجد الكبير وخطب في الناس من علياء منبره حاثاً إخوانه في الدين على التحلي برباطة الجأش. من جهته، وجّه الزعيم السياسي القسنطيني الدكتور بن جلول نداء إلى السلم. تفرق الحشد وكان الأمر يوحى بأن الزوبعة قد مرّت. قام ابن باديس، وهو مرفوقاً بالعديد من أعيان ومنتخبي قسنطينة بجولة عبر شوارع الحي العربي إلى غاية نهاية الليل، قصد منع أي مظاهرة إسلامية جديدة.

في 5 أوت، أجمعت حملة من الأخبار الكاذبة، التي يطول تفصيلها هاهنا، غلبت المسلمين. حصلت مشادات منذ بداية الصبيحة بين المسلمين وعناصر يهودية مسلحة. كان ذلكم اليوم هو الأكثر مأساوية. إذ أفضى إلى مقتل ثلاثة وعشرين شخصاً من الجانب اليهودي وأربعة من الجانب الإسلامي وعشرين جريحاً في كل جانب، كما حدثت خسائر مادية تقدر بحوالي عشرين مليون فرنك (71). بتدخل الفرقة، في حوالي منتصف النهار، انحسر الاضطراب تدريجياً. ولم يستتب الهدوء ثانية إلا عند مشارف المساء بعد حظر التجول.

2. أجواء المسألة

إن الأحداث التي ذكرنا منذ حين لا تسمح بتكوين رأي واضح حول طبيعة المسألة. هل كان منشؤها دوافع ذات طبيعة عرقية وسياسية أم كان الأمر يتعلق بانفجار للتعبس الديني؟ لا واحدة من هذه الفرضيات تبدو مرضية تماما لتفسير الأحداث المؤلمة لأوت 1934 بقسنطينة.

ذلك أن الجاليتين العربية واليهودية لقسنطينة قد عاشتا إلى غاية تلكم اللحظة، في سلام بل في وئام تام. فلم تولب المعارضة السياسية إحداهما ضد الأخرى. يجب أن نضيف أن المشاعر الدينية لم تكن أبدا مصدر فتنة بين اليهود والمسلمين في الجزائر. ومن ثم من الصعب التسليم بأن حادثنا من قبيل الأحداث التافهة قد تسبب وحده في إحداث موجة من الحقد والوحشية. ألا يجب علينا حينئذ أن ننظر إلى هذا الحادث بوصفه القطرة التي فاضت الكأس؟

عشية المواجهة بين الجاليتين العربية واليهودية بقسنطينة، كان الجو ثقيلًا في الجزائر. منذ 1933، أصبحت تظاهرات سياسية ودينية حساسية المسلمين. وهذه التظاهرات بدل أن تجلب الهدوء المأمول، بما أنها كانت تفضي بانتظام للإخفاق واعتقال العديد من المديرين المزعومين، عملت على إذكاء غضب المسلمين.

إن اقتراب موعد الانتخابات الإقليمية لأكتوبر 1934 أذكى حماس السياسيين المسلمين المحترفين وجند جهاز دعائهم. وهكذا تم إصدار صحف جديدة قصد تحضير حملة الانتخابية. وفي هذا الباب، استغلت مشاكل ومخاوف تلكم اللحظة. تخلص سكان المسلمون من لامبالاهم التقليدية وأجبروا على استيعاب بؤسهم الاقتصادي وديونيتهم الفكرية والعقبات القانونية التي تقيهم تحت قانون الأهالي indigénat. كما تم تشديد على أن التدابير التي تقيد الحريات الإسلامية لاسيما في مجالات الصحافة والدعاية الدينية وتعليم العربية الحرة، هي ظلم جم في الوقت الذي كان رجال سياسيون ظليعيون

يرافعون بقوة من أجل الاندماج الفرنسي الإسلامي (دون التخلي عن قانون الأحوال الشخصية).

في هذا الصدد، لم تفت الإشارة إلى مرسوم كريميو décret Crémieux الذي حوّل ليهود الجزائر صفة الفرنسيين. وقيل بأن المسلمين الذين خدموا فرنسا خلال الحروب السابقة (1870، 1914، 1918، إلخ) وضحووا بالغالي والنفيس، مؤهلون تماما لأن يكتبوا الجنسية في المدينة الفرنسية. وقد أبانت المقارنة بين الوضع المادي والمعنوي لمسلمي ويهود الجزائر عن لا مساواة لافتة للنظر، وجعلت الجزائريين أكثر تحمسا تجاه الانعتاق الفكري والرخاء الاقتصادي اللذين ينعم بهما مواطنوهم اليهود الذين ظلوا دائما "أهالي" مثلهم.

وكما نعرف، كان اليهود الجزائريون يتمتعون بوضع اجتماعي متميز بوصفهم وسطاء بين المعمرين الأوروبيين والعنصر العربي البربري. اشتهروا بكونهم يملكون رؤوس أموال عظيمة. وكان المسلمون الذين كانوا في حيرة من أمرهم، لاسيما ضمن صغر ملاك الأراضي، يلتجئون كثيرا (وبشكل تقليدي) إلى المقرضين اليهود المقيمين في المدن. وكانت الممارسات الربوية منتشرة وكانت تفضي إلى احتجاجات مضنية بين هؤلاء وأولئك. خلال الثلاثينيات، كانت مسألة الربا موضوع الساعة على الدوام، سواء في الصحافة أو في مداورات المجالس المالية الجزائرية (72). مما دفع المندوبين المسلمين إلى مطالبة السلطات العمومية بالقيام بتجريات رسمية حول مساوئ الربا (73). غير أن الإدارة اكتفت بالتعبير عن الأسف معترفة بعجزها (74). كانت الصراعات تحدث دوريا بين المقرضين اليهود والمدينين العرب. ونتيجة لتكاثر القضايا، ساءت العلاقات الاجتماعية بين الجانبين العربية واليهودية. حيث، اعتبر المجتمع اليهودي جهازا لاستغلال المجتمع الإسلامي.

كانت اللعبة السياسية في المسائل المحلية توحى أحيانا إلى المسلمين بانطباع مؤداهم نهب هيمنة يهودية حقيقية أكثر قسوة (معنويا) من الهيمنة الأوربية. فسلوك بعض العناصر اليهودية، الفخورة بوضعها الفكري والسياسي المتفوق، والمعتقدة بأنها في مأمن من عقاب، بناء على صفة المواطنة الفرنسية التي اكتسبتها، كان يصدم حساسية المسلمين.

كما كان حمل السلاح، الممنوع معنا باتا على المسلمين (أنظر قانون الأهالي) كان يغوي الشبيبة اليهودية العدائية بزعة إلى تحدي المسلمين وامتحان روح العزة والكرامة لديهم. وهذا مما أدى بالمسلمين إلى أن ينظروا على الكراهية والحقد نتيجة الإهانات المتكررة التي لحقت بهم.

بالفعل، كان لكثافة العنصر اليهودي تأثير ما في سلوكه إزاء المسلمين. ففي المدن التي كان فيها عدد اليهود قليلا، لم يكن ثمة ما يدعو إلى تعكير علاقات الجوار بين الجاليتين. لكن ساكنة قسطنطينة اليهودية الناتجة عن تزايد جم خلال النصف الأول من القرن العشرين كانت تعدّ من أهم الجاليات اليهودية بالجزائر (75). ففي ظرف ثمانين سنة (1850-1930)، تزايدت الساكنة اليهودية الموجودة في أكبر مراكز منطقة قسطنطينة بقاربة 350% كما تبين ذلك الدراسة الديمغرافية السكانية للحاحام الكبير موريس إزبنت Maurice Eisenberg (76). فبالسبة لكل مائة الشرق الجزائري، ازدادت الجالية اليهودية ب 89% في أكثر من حي (1891-1930) حسب الجدول التالي:

1930	1911	1906	1901	1891
22929	18355	16688	14688	12139

هذا التزايد الهائل للساكنة اليهودية القسطنطينية، الذي عززته الرفاهية المادية، قد أعطاها حركية أفرغت الساكنة المسلمة، وهكذا امتزجت أحاسيس الخوف والحسد في ردود أفعال المسلمين حيال الجماعة اليهودية.

صحيح كان هناك يهود ليبراليون واعون بمشاكل الأهالي وكانت لهم الشجاعة في احتجاج علانية ضد "الوضع الجائر" الذي صار إليه "إخوانهم المسلمون" (78). غير أن مسلمين الجزائريين استشعروا مرارة كبيرة وهم يرون أعضاء متنفذين للجالية اليهودية قسطنطينية يتوحدون مع المتنفذين الأوربيين والأنصار المتشددون على إبقاء نظام الأهالي قائما إلى ما لا نهاية (79).

ربّ معترض يقول بأن جالبي العاصمة وهران اليهوديتين كانتا أقوى من حيث العدد من جالية قسنطينية وأن هذا لم يفض إلى أي اضطراب دال بين السكان المسلمين واليهود لهاتين المدينتين. لا ريب في ذلك. لكن في قسنطينة، كانت الساكنة من المعمرين الأوربيين ضعيفة للغاية. مما جعل العنصر اليهودي يبرز، وبما أنه لم يذب في الكتلة الهائلة من الأوربيين، ومن ثمّ كان متخلصا من الخوف من أن تحاصره الجماعة الإسلامية، فقد شعر بضرورة الركون إلى موقع الدفاع وشحذ هجوميته كما قد تفعل كل أقلية تتوجس خيفة من عدوانية الوسط الذي يحيط بها.

هذه الاعتبارات السوسولوجية المتنوعة يجب ربطها بالظروف الخارجية التي زادت دون شك الطين بلة. فما كان لمأساة قسنطينة أن تنفجر لو لم تكن الظروف السياسية سواء في الجزائر أو فرنسا وأوروبا وحتى في العالم العربي مواتية. هل نحن بحاجة إلى التذكير بأن سنتي 1933 و1934 قد تميزتا بأزمة اقتصادية وسياسية خطيرة للغاية في فرنسا؟ إن اضطرابات فيفري 1934 لم تترك الجالية الأوربية من المعمرين في الجزائر ولا رجال السياسة المسلمين الذين كانوا قريبين منهم سياسيا وعاطفيا غير مكترثة. لقد كانت فرنسا قاب قوسين أو أدنى من الحرب الأهلية. وكان اليسار الفرنسي يزحف صوب مرحلة ما قبل الثورية. أما اليمين، فكان يولي العناية للتوجهات السياسية الجديدة التي انخرطت فيها إيطاليا وألمانيا. فقد كان صعود هتلر يقلق الأذهان (لاسيما بعد "ليلة السكاكين الطويلة") ل 30 جوان 1934). وكان المسلمون الجزائريون الواعون بضعف النظام البرلماني في فرنسا، منشغلين بتطور السياسة الألمانية. فالإصلاحيون، على وجه الخصوص، استروا أحاديثهم اللغوية في بلاد كانت فيها الإزدواجية اللغوية ضرورة ماثلة (على الأقل بالنسبة للمسلمين)، المعوقون بسبب سداجتهم في مجال السياسة، كانوا يؤولون التجربة المتلوية وفق التعاليق العطوفة التي كان يصدرها قائدهم النكري في السنوات من 1930 إلى 1939: : الأمير شكيب أرسلان (80).

لقد كان القوميون العربون يعدون هذا الصحافي والأديب ذا الأصل اللبناني (1869-1946)، المقيم في سويسرا، لا كـ"أمير البيان" فحسب، بل أيضا كقائد فكري حقيقي (81). فأفكاره السياسية التي كانت تبثها الأمة العربية (لسان حال الوفد السوري اللبناني) لدى عصبة الأمم، المنشأة في 1930 بجونيف، كانت تستقبل بحفاوة تقصي كل روح نقدية. لقد أثار شكيب أرسلان في الأمة العربية بسحر عنوانه الأخاذ وبواسطة صيته الأدبي والسياسي، بشكل حاسم في الفكر السياسي للحركة الإصلاحية الجزائرية. الأمر الذي جعل الإصلاحيين وأصدقاءهم يشيدون ويمجدون القومية العربية كطموح ثقافي وكمذهب سياسي إلى درجة بروز توتر خفي بين المسلمين من جهة واليهود المنتصرين للصهيونية من جهة أخرى.

بالموازاة مع تنامي معاداة السامية بألمانيا، كانت أحداث فلسطين تستثير انتباه المسلمين الجزائريين. فالأثر النفسي للخلاف العربي اليهودي لم يكن أمرا يستهان به في الجزائر. فاضطرابات 1928 و1929 و1933 ظلت ماثلة في الأذهان. وحتى سنة 1934 نفسها تميزت بمآس جديدة. وكانت الصحافة العربية المحلية تتابع بانتظام الراهن الفلسطيني(82) مما لم يشجع على إقامة جو من السكينة بين المسلمين واليهود الجزائريين(83).

3. الموقف الإصلاحي

إذن يتعين علينا التساؤل عن موقف الإصلاحيين قبل وبعد أيام أوت 1934 المأساوية. يمكننا التسليم بأن الأوفياء منهم للصحافة العربية المشرقية وصحافة البلدان المغاربية كانوا متأثرين جدا بالمأساة الفلسطينية. ومن ثم كان في مقدورهم توجيه الاتهامات الكثيرة ضد اليهود أكثر من بسطاء الناس، الذين لم تكن اللغة العربية في متناولهم. غير أنه إذا كان أعوان الحركة الإصلاحية قد قاموا بدعاية خفية ضد القضية الصهيونية أو ضد الجالية

تأ أقوى من حيث
السكان المسلمين
ساكنة من المعمرين
ب في الكتلة الهائلة
عامة الإسلامية، فقد
كل أقلية تتوجس

الخارجية التي زادت
الظروف السياسية
من بحاجة إلى التذكير
للغاية في فرنسا؟ إن
الجزائر ولا رجال
لقد كانت فرنسا
صوب مرحلة ما
يئة التي انخرطت فيها
السكاكين الطويلة")

ف النظام البرلماني في
وجه الخصوص، أسيرو
لثة (على الأقل بالنسبة
رولون التجربة الهتلرية
من 1930 إلى 1939

اليهودية ذاتها، وهذا في المقاهي والأماكن الشعبية الأخرى، فإن مما لا شك فيه أن الزعماء الإصلاحيين لم يقدموا على أي تظاهرة علانية ضد اليهود.

غير أن هذا لا يعني بأن الخطباء الإصلاحيين لم يشيروا إلى القضية الفلسطينية، بل قاموا بذلك وأعربوا عن إدانات، باسم الأخلاق والسياسة ضد الصهيونية التي شبهوها بالإمبريالية الأنجلوساكسونية. ليس هناك ما يدل على أن الإصلاحيين قد قادوا حملة منظمة ضد اليهود عشية أحداث قسنطينة والشرق الجزائري. ففحصنا المتأني لمجلة الشهاب التي كانت آنذاك المنبر الإصلاحي الوحيد لا يوفر أي نتيجة إيجابية(84).

بل على العكس، كل الدلائل توحى بأن الإصلاحيين تبنا تحفظا حذرا. وكان ذلك بدافع البوارع الديني والضرورة التكتيكية. ففي الفترة التي تعيننا، وهذا ليس بلغز لأحد، كانت الحركة الإصلاحية تسعى إلى ترقية التصالح بين المسلمين واليهود الجزائريين، أو على الأقل ترقية سياسة للعلاقات اليهودية الإسلامية المحلية من شأنها تشجيع علاقات حسن الجوار بل التضامن بين الجاليتين في بعض الظروف الخاصة (الشؤون البلدية مثلا).

إن الإقدام على هذا التقارب، الذي دعا إليه الإصلاحيون خفية (85)، لم يغب عن اهتمام ملاحظي الحياة السياسية الجزائرية. ويجب القول بأنه أثار الدهشة والخشية في آن واحد (86). فابن باديس نفسه قائد الحركة الإصلاحية الذي لا ينازع، كان كثيرا ما يتدخل

علانية لصالح التسامح والتعايش السلمي مع الجماعات الروحية الأخرى الموجودة في الجزائر. كان يستعمل عبارة مصوغة بإحكام يكررها كشعار: "دون تفریق في العدل والإحسان بين الأجناس والأديان" (87). لم يكن يحتقر اليهود قط، بل كان يذكر خصالهم

كأسوة لإخوانه في الدين. في هذا الباب، كان يشدد على "روح التضحية" لديهم بغرض الحصول على التقدم المادي أو الفكري، و"روح المثل" عندهم كذلك (الأمل في استعادة أرض الميعاد). ولم يكن يستكف عن التذكير بالوشائج التي تربط الجماعة الإسلامية والجماعة اليهودية.

وبهذه المثابة، لم يكن ابن باديس بمنأى عن الأحكام المسبقة العرقية أو الثقافية فحسب، بل كان أيضا ذا بعد نظر وكرم روجي يتناقى بشكل بين مع جفاف السنية الصارمة جدا والسائدة آنذاك في الجزائر(88).

إن مثل هذه المحاولات للتقارب بين العناصر العربية واليهودية الجزائرية كانت متيسرة بفضل الاستخدام المشترك للغة العربية وتشابه السلوكات والعادات. فقد كانت هناك روابط قوية وتقليدية بين الأسر العربية والأسر اليهودية. أخيرا، كانت بين العرب واليهود مصالح مشتركة، رغم النوائب، جعلتهم يضيفون التضامن على علاقاتهم الاجتماعية(89).

كان كل شيء إذن يدعو العرب واليهود الجزائريين إلى التفاهم. لذا، بدت الأسباب التي أدت فحأة إلى نشوب الاضطرابات في قسنطينة غامضة. مما حدا بالمنتخبين المحليين المسلمين وكذا الأعيان والزعماء الإصلاحيين لقسنطينية إلى استبعاد فرضية سبق التصميم من قبل المسلمين(90). وفضلا عن هذا، أجمعوا على أن موجة العنف مصدرها أشخاص غرباء على مدينة قسنطينة. ولئن كانت أطروحة الناطقين باسم الساكنة المسلمة القسنطينية مؤسسة، فإننا سنسلم حينئذ بأن الشر قد جاء من الخارج، من الأرياف حيث يسود البؤس، وحيث الجماهير المتروكة للجهل وتعصب القادة الروحانيين المزعومين، رهن الإشاعات الأكثر فتكا(91).

إن الطابع الاستثنائي لهذه الأحداث كان لافتا للنظر. فمن الجانب الإسلامي كما من الجانب الأوربي، الجميع تأسف للمسؤوليات الغامضة الغربية على الوسط القسنطيني(92). وهذا الأمر لم يغيب على شخص مثل ابن باديس الذي كشف عن رأيه بألفاظ يفشاها الغموض:

"وإننا بعد ذلك نأسف ونألم على ما يصيب الإنسان من أخيه الإنسان وعلى أن تجري هذه الحوادث بين عنصرين ساميين إبراهيميين عاشا قرونا في وطن واحد دون أن

يشهدا مثلها ونسأل الله تعالى أن يبطل كيد الظالمين ويرد شر المعتدين عن الخلق أجمعين وأن يرحم المستضعفين وينصر المظلومين من جميع العالمين... (93).

وأيا كانت مع ذلك الأسباب الأولى لهذه المصيبة، فإن ثمة أمرا ثابتا، وهو التصالح باسم الجاليين والقادة الروحيين والمدنيين اليهود والمسلمين، والذين على رأسهم ابن باديس (94).

والحال أنه لا يعقل أن يقبل القادة الدينيون اليهود بالتفاوض مع ابن باديس لو كانوا يعدونه شخصا غير مرغوب فيه. أجل لم يكن ثمة شيء يحول دون رفضهم إياه، أو إيقاعه تحت طائلة القانون، لو توفروا على داع يجعلهم يشتهون في كونه من مدبري الشعب هذا.

لا شك أن الدور الذي أداه ابن باديس في المصالحة بين المسلمين واليهود رافع لصالح نية الحسنة وفي الوقت ذاته يدحض الإشاعات التي بثها خصوم الحركة الإصلاحية. فلقد نجح ابن باديس من الإمتحان المأساوي لأوت 1934. بل أحسن من ذلك، سمحت هذه المحنة للحركة الإصلاحية الباديسية بتعزيز تأثيرها المعنوي وفرض تحكيمها وتطبيق بعض تعاليمها السياسية والدينية التي كانت تبدو إلى غاية تلك اللحظة أفلاطونية.

وفضلا عن هذا، فإن التهديدات التي كانت تثقل في فترة ما على الحركة الإصلاحية، قد أفضت إلى استجماع واسع لطاقتها عبر البلاد، إضافة إلى كونها قد جلبت لها تعاطف وتضامن الحركات السياسية ذات النزعة الوطنية التي لم تكن منفصلة عنها إلا من خلال القناعات الدينية.

وهكذا ظهرت الحركة الإصلاحية الباديسية بمظهر القوة السياسية والدينية الهامة على الساحة الجزائرية (95). وقد كشفت الجمعية العامة لـ ج ع م ج الحديثة (18 جويلية 1934) التي ضمت في نادي الترقى بالعاصمة أكثر من ألفي مندوب، ترايدا للقوى

الإصلاحية وانتشارا أوسع لدعايتها عبر البلاد(96). ومن ثم، فلا التدابير المفيدة التي ضربت الصحافة والدعوة الإصلاحيتين ولا الرد الإداري إثر أحداث أوت 1934، قد أوقفا توسع الحركة الإصلاحية الباديسية.

غير أنه في الوقت الذي كان تأييد الجماهير لها يبدو أمرا مبرما، تعرضت الحركة الإصلاحية لرد فعل حديد من الإدارة عادة اضطرابات قسنطينة. ذلك أن مأساة قسنطينة استغلتها الصحافة الفرنسية المحلية لعلايات السياسة الداخلية. فالحركة "الوهابية الجديدة" (كما كان يطلق على الحركة الباديسية) طالتها الشبهات الحمة. وقد طالبت الإدارة بمراقبة شديدة لـ "الرعاة السيئين" وتعزيز للسلطات العمومية. كما زعمت بأن المظاهرات الموجهة ضد اليهود يمكن أن توجه أيضا ضد الأوربيين وأن اضطرابات قسنطينة كانت تنطوي على دلائل لاستفافة إسلام متعصب ومعاد للأجانب وأن مثل هذه الاضطرابات ، نو تكررت مرة أخرى، ستشكل تهديدا للسيادة الفرنسية في الجزائر.

وقد ترتب عن ذلك مضاعفة الحيطة الإدارية حيال الحركة الإصلاحية ومراقبة صارمة جدا لمختلف هيئاتها.

هوامش الفصل الأول

- (1) الشهاب، فيفري 1930، ص 37 و 39.
- (2) نفسه، أفريل 1930، ص 153-160.
- (3) الشهاب أفريل 1930، ص 151.
- (4) الشهاب، أوت، 1930، ص 444.
- (5) أنظر عرضا عن هذه الجولة الواسعة في الشهاب نوفمبر 1931، ديسمبر 1931، جانفي 1932.
- (6) أنظر مثلا الاحترام والتبجيل اللذين كان يتحدث بهما ابن باديس عن الزعيم المرابطي بن عليوة بمستفام، الشهاب، نوفمبر 1931، ص 667.
- (7) رواية في الشهاب أوت 1932.
- (8) الشهاب أوت 1932.
- (9) الشهاب أوت 1932.
- (10) في هذه الفقرة، نقضي آثار الشهاب، أوت 1932، ص 402-403.
- (11) أنظر بخاصة وجهة نظر الجريدة المرابطية البلاغ بتاريخ 11 مارس 1931، ص 1 تحت عنوان: "ما تأمله جمعية العلماء".
- (12) حول هذه الجمعية (...) أنظر: L.Jalabert, "La fermentation algérienne", p.733;
- (13) كان كتابه يعلون تحت عنوان ديماغوجي: "جريدة غير نفعية، ما عدا مصاريف التسيير، فإن ريع هذه الجريدة سيقدم للأعمال الخيرية".
- (14) الإخلاص، عدد 18، ماي 1933.
- (15) بين التشكيلتين المتنافستين، "قامت الحرب بعنف وحشي": J.Desparmet, "Deux manifestes algériens", in AF, mars 1931, p.780
- (16) لكن بقيت جريدة البلاغ الجزائري التي كانت جمعية بن عليوة تشرف عليها.
- (17) لم يكونوا فرنسيين أصليين فقط. فالعديد من الجزائريين الفرنسيين كافحوا بشغف من أجل قضية "الجزائر الفرنسية". أنظر: La Voix des Humbles, La Voix indigène
- (18) AF, mars 1933, p151 a; novembre 1937, p.524. أنظر ن هذا الطلب في Assemblée financière, 1932, n°4
- (19) نسبة إلى اسم الأمين العام لعمالة الجزائر.
- (20) بالنسبة لجالبارت: "كان القمع حلما". أنظر: L.Jalabrt, "La fermentation algérienne", p.735. أما الإصلاحيون فكان رأيهم مناقضا تماما.

- (21) حول هذه الصحف الثلاث، أنظر: الشهاب أبريل 1933 ص 260، أبريل 1934، ص 218،
- (22) مع حرمان ج ع م ج من إصدار أي جريدة بالعربية مستقبلا. الشهاب، أوت 1934.
- (23) نسجل بأن الشهاب لم توقف أبدا (أنظر AF, ept.1934, p.507) : "تصدر قسنطينة صحيفة أخرى تقف في وجهها الحمايات". هذا الحظ الاستثنائي مرده إلى الحماية التي كان إخوان ابن باديس، الزبير ومحمد مصطفى يحيطان بها. إن استمرارية الشهاب يمكن تفسيرها أيضا بالسلوك المثالي الذي تحلى به مسؤولوها بإحجامهم عن الدخول في السجلات الدنيئة وكانوا يفتخرون بكرمهم لا يجيزون لأنفسهم إصدار كلام فيه قذف. وفي مواقفها حول المشاكل السياسية نفسها، كانت المجلة تتحلى بالحيطه والاعتدال...
- (24) *Assemblées financières, 1934, p46*
- (25) أنظر أدناه. كانت ترجمة شهادات ابن باديس تتم عن ولاته لفرنسا.
- (26) بالموازاة مع احتجاجات العلماء، جرت مظاهرات شعبية في كل مكان وخاصة في العاصمة في 24 فيفري 1933، "للدعوة لليبرالية فرنسا ضد تدابير الإدارة الجزائرية". أنظر ل. جالابرت، مرجع سابق، ص 735.
- (27) *Recueil des arrêts du Conseil d'Etat, t.105, Recueil Sirey, Paris, p164*. إن طعن العلماء كان يرمي إلى إبطال مرسوم وزاري بتاريخ 29 جوان 1933 يقضي بمنع جريدة السنة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.
- (28) كيف لا نشير إلى شهادة فرحات عباس: "الأوربي المحاط بموظفيه الكبار العرب (قياد، باشقوات، مرابطون) كان هو الإقطاعي وفرنسا الروي roy "آه لو كان الروي يعلم بذلك". هذا النداء المؤثر والأمن لقن النظام القسري كان يبدو لي الحائلا. فالأهم أن تسمعه فرنسا" (115-114, p. *La nuit coloniale*).
- (29) هذا المنهج الذي عارضه الإصلاحيون بقوة كان متجنا رسميا (بدافع الانتهازية السياسية أو القناعة الصادقة؟) من قبل المندوبين المسلمين في دورة ماي وجوان 1933 للمندوبيات المالية: "نظرا إلى أن طموحات الشعب الجزائري، أوربيين وأهالي كذلك، تقوده إلى التحقيق والوحدة التامة، تحت غطاء القواتين والتنظيمات التي تحكم الوطن الأم، ونظرا إلى أن الجزائر لم تكن أبدا ولن تكون ولن تريد أن تكون إلا "امتدادا لفرنسا"... فإن الوفد العربي (...). يتبين اللامحة التي زكاهها وفد المعمرين الذين يرون بأن تاريخ 5 جويلية 1933 يوما مشهودا، موسوماً بنقاش في غرفة النواب حيث حددت الجزائر بوصفها "امتدادا لفرنسا" (120-120, p. *Assemblées financières, 1933, n°4*).
- (121)
- (30) أنظر عرض ندوة ماي جوان 1934 للمندوبيات المالية، عدد 4، ص 11 و 373.
- (31) النقاشات الاقتصادية أساسا للمجالس المالية تردد بعض الأصداء (المخففة) لبعض التصرفات المشينة لمندوبين ماليين مسلمين شاركوا في تسير صناديق "شركات أهلية للاذخار". في 1934، اتهم بعض هؤلاء المندوبين "بتبديد 15 مليون لصالحهم" (*Assemblées financières, 1934, n°2, p.323*) ...
- (32) أدت مظاهرة 24 فيفري 1933 بالعاصمة (كان العقبي سببها) إلى اندلاع العديد من الاحتجاجات الشعبية عبر البلاد. حول هذه الأحداث، أنظر: AF, avril 1933; novembre 1933; septembre 1934; L.Jalabert, " La fermentation arabe", p.735
- (33) *Ferhat Abbas, La nuit coloniale, p.123*

- (34) أنظر المراحل الكبرى لهذه الإصلاحات من 1914 إلى 1933 في: J.Mélie, *Le triste sort des Indigènes*, p.166-177; R.Zenati, *Le problème algérien*, p.60, 123; F.Abbas, *ibid*
- (35) أنظر رداً فعل الشهاب عند ذهاب وعودة هذا الوفد، جويلية 1933، أوت 1933.
- (36) أنظر AF, novembre 1933, p.611
- (37) حول هذه القضية أنظر الشهاب، سبتمبر 1937
- (38) *Assemblées financières*, 1934, n°4, p.11; *Rens. Colon.*, n°4, avril 1934; *JOA*, 16 mars 1934, p.255
- (39) عند نهاية الدورة العامة للمجالس المالية في 4 ماي 1934، صوت الوفد العربي على لائحة لطماننة الحاكم المعلم "عن اعترافه الودود وامتنانه الدائم للفتنة التي قام بها بدعوته للتعريف مباشرة عن طريق لجنة مكونة من جميع عناصر المجتمع الإسلامي بأمانتهم في الإصلاحات التي يستدعيها التطور المحقق من قبل الأهالي تحت الرعاية الكريمة والمحسنة لوطنا المشترك فرنسا": AF, juillet 1934, P.429-430
- (40) *L'Echo d'Alger*, 5 mai 1934
- (41) AF, septembre 1934
- (42) AF, 1934, p.44
- (43) AF, 1934, n°4, p.44
- (44) *Ibid*, p.45
- (45) J.mélie, *Le triste sort...*, p.175...
- (46) خاصة بمناسبة اعتزال السيناتور موريس فيوليت، الحاكم العام السابق للجزائر. أنظر الشهاب جوان 1933، سبتمبر 1934
- (47) أنظر عرضاً حول هذه النقاشات في: *Assemblées financières* 1934, n°2, p.315
- (48) AF, n°2? 1934
- (49) نفسه، ص 615...
- (50) حول هذه المظاهرات، أنظر الشهاب، جوان 1934، وج. ديسبارمي: *Les manifestations en Algérie* (1933-1934)...
- (51) نفس الملاحظة فيما يتعلق بالإدارة. عند الخروج من أزمة 1933-1934، ظهرت السلطات الفرنسية أكثر تشدداً في مجال الولاء إزاء الخدام المسلمين للدولة. فالهمة التي أيدتها إدارة الشؤون الأهلية لمراقبة "تحركات المشوشين" أدت إلى إشاعة جو من الخشية سبب العلاقات البشوية بين مسلمي نفس الإقليم ونفس السلك المهني. لا أحد كان يشعر بأنه في مأمن من الرشاية الظالمة أو القذف. ...
- (52) مبارك الميلي، رسالة الشرك، ص 4.
- (53) هذه الصفة القانونية الدينية تتأسس على حجتين من وحي القرآن:
- أ) مهمة الإمام (المفتي الداعية، قارئ القرآن إلخ) تحتوي على نوع من التشابه مع المهمة النبوية. ومن ثم يجب أن تؤدي دون مقابل....

- (ب) بالنسبة للإصلاحيين يجب إدراج موظفي الشعائر الدينية في الجزائر في صنف أولئك الذين . "وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين" (سورة، وسف، الآية 103).
- (54) وهذا لا يعني عدم تولية الإمام من قبل الحكم الإسلامي الشرعي. في هذه الحالة، يكون الإمام الراتب مزودا بتأثر معنوي واجتماعي متزايد. أنظر مادة "إمام" في الموسوعة الإسلامية، ج 2، ص 503.
- (55) وفق شروط حددها الفقهاء. في المذهب المالكي، أنظر مثلا أبا زيد القيرواني، الرسالة "يتولى الصلاة أفضل الأئمة وأكثرهم تبحرا في الفقه"، والمختصر للخليل بن إسحاق...
- (56) انتقد ابن باديس انتقادا شديدا هذه الطرق البالية المعتمدة من قبل "الإكليروس" الإسلامي بالجزائر: "أكثر الخطباء في الجمعيات اليوم في نظرنا يخطبون الناس بخطب معقدة مسجعة طويلة في مخلفات الماضي لا يراعى فيها شيء من أحوال الخاضر وامراض السامعين تلقى بترنم أو غمغمة وتمطيط ثم كثيرا ما تنتهم بالأحاديث المنكرات أو الموضوعات. هذه حالة بدعية في شعيرة من أعظم الشعائر الإسلامية... (الشهاب، ماي 1935، ص 72).
- (57) أنظر عينة جيدة عن الدعوة الإصلاحية ليوم الجمعة في الشهاب، مارس 1930، ص 77-79 (خطبة الشيخ بشير الإبراهيمي)
- (58) إلى حد جعل أحد المستمعين يحفظ نصاً قرأه الإمام على ظهر قلب لكثرة تداوله طول السنة بكيفيات متنوعة تناسب الرسميات الإسلامية.
- (59) سننظر في هذه المسألة لاحقا .
- (60) أنظر أعلاه.
- (61) في رده علة سؤال دقيق حول الوهابية، صرح ابن باديس بأنه لا يمكنه الصدور عن هذا المذهب (الشهاب، ماي 1935، ص 108). سنفحص لاحقا الصلات المذهبية بين الحركة الإصلاحية والوهابية.
- (62) بعضها كان غير شعبي تماما وكان مدينا من حيث بقاؤه في الوظيفة في المساجد الخاوية أحيانا للتعاطف الإداري. أنظر: J.Noel, " L'évolution religieuse à Mila".
- (63) أنظر أعلاه.
- (64) "Indigènes nord-africains toujours les mêmes depuis des millénaires, fils de cette Africa que Juvenal qualifiait d Nutricula causidicorm et qui reste Circumcellionum genitra, nourricière d'avocailons, génératrice de jacquerie"(L.Mohendis, AF, juin 1934)
- (65) ذكر من AF, septembre 1934, p.542
- (66) نفس التركة إلى المبالغة في l'Afrique française التي ترى أن حزب العلماء هو الأستاذ الفعلي للأفكار في البلدان المغاربية (جانفي 1933، ص 15).
- (67) كتب رئيس تحرير الجريدة الإصلاحية La Défense (25 ماي 1934) "إن ما لم يوفيق قرن في إنجازها، قد أنجز خلال عدة شهور (منذ إنشاء ج ع م ج في ماي 1931) : إنشاء وخاصة تشييد رأي عام إسلامي في الجزائر".
- (68) حول هذه الأحداث، يمكن الرجوع إلى عرض مفصل لابن باديس في الشهاب، سبتمبر 1934، وعرض رسمي في Assemblées financières, nov. 1934; F.Abbas, " Juifs et musulmans d'Algérie"

J.Mélia, Le tris Indigènes, p. 16

Assemblées fin 16 mars 1934, p. 16
لظمانه الحاكم العام
تكونه من جميع عناصر
رعاية الكريمة والمحسنة

شهاب جوان 1933،

Asse

Les manifstations

السلطات الفرنسية أكثر
الأهلية لمراقبة "تحركات
س السلك المهني. لا أحد

ية. ومن ثم يجب أن تودى

dans La Dépêche algérienne, 6 nov.1935; R.Zenati, "La question juive" (en Algérie) dans Rens. Col. N°6 juin 1938.....

(69) ألم يصرح ديسارمي قائلا: "بأن كارثة قسنطينة هي نتيج ميرم لعشرين سنة من المناحانات وأنها إلى حد بعيد نتيجة سنتين من التديريات على التمرد قمنا بعرضها والتي تعزى مسؤوليتها إلى جمعية العلماء المسلمين وأنصارها الإصلاحيين" AF, sept. 1934, p.547

(70) سنستعمل هاهنا استعمالا متارنا التصريح الرسمي الوارد في عرض المداولات للمجالس المالية (دورة تونس 1934) وعرض ابن باديس الذي يبدو أنه دَوَّن مبدوء ورصانة (الشهاب، سبتمبر 1934).

(71) عرض عن الحوادث التي جرت في غاتودان، حمّة، عين سمارة، عين البيضاء، حمام، بيزو وبونة.

(72) حول ممارسة الربا في الجزائر ما بين الحربين، أنظر: Assemblées financières, session extraordinaire de Février 1935; L.Jalabrt, "Pour un redressement nord-africain" dans Etudes, 5 août 1935; id., "La fermentation algérienne", dans Etudes, pp.742. ; Le journal L'Entente, n°10, 1935, p.1 et 2 ("Il faut tuer l'usure"; J.Berque, Le Maghreb entre deux guerres, p.246-248

(73) Assemblées financières, février 1935, p.181

(74) ردّ مدير الشؤون الأهلية ج. ميرانت على المفدوين الماليين المسلمين: "لن تتمكنوا، مهما فعلتم من مع الأخطى من اللجوء إلى المرابي حتى وإن حصل على سلفة مريحة" Assemblées financières, 1933, n°4, p.184

(75) بعض الأرقام بالنسبة لسنة 1931: العاصمة: 23550 يهودي، وهران: 20493، قسنطينة: 13110 تلمسان: 5436، أنظر A.Chouraqui, Marche vers l'Occident. Les juifs d'Afrique du Nord, PUF, Paris, 1952, p.322

M.I.Eisenbeth, Le Juaïsme nord-africain, p.60 (76)

(77) المرجع السابق، ص 61.

(78) نشرت الجريدة العاصمية الموالية للحركة الإصلاحية La Défense في عددها 96 بتاريخ 13 مارس 1936 رسالة مفتوحة للعديد من الشخصيات اليهودية للعامّة ردا على "La Tribune libre" (= المنبر الحر) لخرية La Dépêche d'Algérie عنوانه "الخنقة الجزائرية" "نورد أهم فقراته:

"مرة أخرى، تتهمون الإسرائيليين ملمحين بذلك خطأ دون شك بأن سياستكم تتمثل أساسا في تغذية معاداة السامية في نفوس المسلمين، معاداة جديدة ومصطنعة. إن موقف اليهود في هذا النقاش صعب للغاية. فإن صمتوا سيحفظون الآخرين يعتقدون بأنهم يعارضون إجماعا مطالب الأهالي. وإن احتجوا على الوضع المزري الذي هم عليه إخوانهم المسلمون سيتهمون بأنهم يقفون إلى جانبهم. والخال إننا لا نرى بانه من العدالة، أن يظل، على هذه الأرض التي صقلتها فرنسا وفق صورتها، الأهالي الذين يشكلون الأغلبية الساحقة من السكان قابعين في منزلة الرعايا وقبالتهم التي تتمتع بكل الحقوق في حين أن حقوقهم مفترقة تقريبا" الموقعون: ر. نيشو، أنزويو، م.شكرون، الدكتور قاسم سوسي، الدكتور إيلي غزلان، فرناناند تبول.

هذا النص أعيد نشره في La Voix des Humbles, n°166, mar 1936

- (79) في افتتاحية الجريدة القسنطينية L'Entente (عدد 3، 12 سبتمبر 1935) تحت عنوان Juifs et musulmans 'Algérie تحليل فرحات عباس المسؤوليات اليهودية في أحداث أوت 1934. بعد أن برأ ساحة العمال اليهود الذين كان مصيرهم يبدو له مماثلا لمواطنيهم المسلمين، انتقد موقف بعض الرجوازيين اليهود "الموالين للاستعمار".
- (80) حول هذه الشخصية، أنظر: Lévi-Provençal, L'Emir Shakib Arslan" dans COC, IV, IX-X, 1^{er} trim. 1947, p.5-9: la collection genevoise, La Nation arabe
- (81) حول العلاقات بين الأمير والوطنيين والإصلاحيين أنظر: Ch. André Julien, L'Afrique du Nord en marche, p.21
- (82) أنظر مثلا الشهاب ديسمبر 1933، ص 540-554 جانفي، ص 26-28.
- (83) ليس من غايات هذه الدراسة النظر في الآثار التي قد خلفتها الدعاية الخارجية ذات المصادر الصهيونية أو غيره على الديانة اليهودية الجزائرية. إن مرمانا يقتصر فقط على الإبانة عن موقف الحركة الإصلاحية أمام الأحداث الدامية لأوت 1934 دون ادعاء الإحاطة بمشاكل المسببات ولا المسؤوليات.
- (84) أنظر الهامش 3 في العيضة السابقة. نسجل بأنه انطلاقا من مارس إلى غاية جويلية 1934، لم تشر الصحيفة الإصلاحية الشهاب ولو مرة واحدة إلى المشكل الفلسطيني.
- (85) يبدو أن هذا التقارب كان مأمولا أيضا من قبل أعيان يهوديين لم يكونوا كلهم تواقين إلى "شراء سلم" جبرافم المسلمين.
- (86) كتب أحد خصوم الإصلاحيين: "إن الأمر غير المعقول في هذه المسألة هو أن القادة اليهود على الأقل قادة العاصمة يؤيدون تأييدا قويا القومية العربية في الجزائر (أي الإصلاحية الباديسية) (رابع زناي: Le problème indigène). وهذا الأمر قد لوحظ منذ 1930: "إننا نرى في الآفاق حركة غريبة من التقارب تلوح بين بعض العناصر اليهودية وبعض العناصر الإسلامية الجديدة" (إصلاحية): R. Peyronnet, Le problème nord-africain, Paris, 1930, t.II, p.395
- (87) دون تفريق في العدل والاحسان بين الأجناس والأديان (الشهاب، فيفري 1939، ص 1)
- (88) تحلى ابن باديس إزاء الإباضيين بموقف مماثل من التسامح والرفق. الأمر الذي جلب له السخرية والانتقادات العنيفة من لدن السنيين الأكثر تعلقا بمالكيتهم.
- (89) ومن ثم خشية العنصر الأوربي من مثل هذا التقارب الذي قد يقضي إلى عواقب انتخابية منافية لمصلحه.
- (90) أنظر: AF, septembre 1934, p.523, 524
- (91) لم يكن التقارب العربي اليهودي مندورا لأن يستقبل استقبالا إيجابيا من قبل الجميع. لاسيما وأنه كان من شأنه أن يستميل الناخبين بين الموظفين السياسيين في البلد الأم من ذوي المطالب الاندماجية... والحال أننا نعرف بأنه بالموازاة مع الصلات المحلية بين العرب واليهود، كانت LICA تستير العديد من الانضمامات في صفوف المتقنين المسلمين...
- (92) حتى L'Afrique française سلمت بوجود مثل هذه المسؤوليات وحددت موقعها في الشيوعية ونوع من "معاداة للسامية مقنعة" (فيفري 1935، ص 70) أنظر أعلاه.
- (93) الشهاب، سبتمبر 1934، ص 490-491.

- (94) أن يكون هذا التصالح قويا ودائما فهذه مسألة أخرى لا يتبين علينا معالجتها الآن.
- (95) وهكذا كان ابن باديس في عداد الشخصيات الدينية والسياسية التي دعيت للإستشارة في العاصمة من قبل لجنة التحقيق في أحداث قسنطينة التي أسسها الحاكم ج. كاردر...
- (96) كان طلبة الجامع الأخضر (الذي كان آنذاك أهم حلقة دراسية إصلاحية في الجزائر، تحت إشراف ابن باديس) يمثلون لأول مرة في 1934 مجموع الأقاليم الجزائرية (الشهاب، جويلية 1934، ص 1).

الفصل الثالث

لم تزل أحاديث عن صلابة تنظيم أدت الضرورات الإسلامية الطليعية مطالبها الاجتماعيين بانتظام سلطات الحكومة وهكذا، ان الحركة الإصلاحية الحياة السياسية شدته وفق النشاط والحال أن تنظيمها جيدا ومفتوسعا كان في الجزائر. لقد ك...

الفصل الثاني

نحو الذروة

1935 : المؤتمر الإصلاحي الأول

لم تنل أحداث أوت 1934 من الحركة الإصلاحية الباديسية، بل ساهمت في الإبانة عن صلابة تنظيمها ورسوخها في التراب الجزائري المترامي الأطراف. وفضلا عن ذلك، أدت الضرورات الظرفية بهذه الحركة إلى الاعتماد أكثر فأكثر على التشكيلات السياسية الإسلامية الطليعية، بحيث تسمع صوتها إما من أجل ضمان الدفاع عن نفسها أو لتأكيد مطالبها الاجتماعية والسياسية. وعلى نحو عكسي، سنجد الإصلاحيين إلى جانب السياسيين بانتظام مطرد، لمساعدتهم في المنافسات الانتخابية أو لدعمهم في تدخلاتهم لدى السلطات الحكومية أو الأوساط السياسية الباريسية.

وهكذا، انطلاقا من صيف 1934، أخذ نوع من التحالف يقوم بشكل بين بين الحركة الإصلاحية والعناصر الوطنية الإسلامية. ومن خلال سلسلة من التفاعلات، تأثرت الحياة السياسية بالنشاط الإصلاحي علما بأن النشاط الإصلاحي نفسه تفاوتت درجة شدته وفق النشاط السياسي للوطنيين الجزائريين، صعودا وهبوطا.

والحال أن الحركة الإصلاحية التي كانت بفضل ج ع م ج تقدم صورة هيئة منظمة تنظيما جيدا ومندمجة في المجتمع الجزائري، كانت تتأهب لأن تصبح الحزب الأكثر شعبية. فتوسعها كان يهبها قواعد عريضة يمكن أن تحلم بها أي حركة اجتماعية أو سياسية في الجزائر. لقد كانت مهمتها التربوية، التعليم، إيقاظ الوعي الوطني يجلب لها لا محالة

التعاطف على صعيد المجموعة الإسلامية كلها. منذ البداية، كان ينظر إلى الحركة كحزب: حزب الله أو حزب الإصلاح الإسلامي وحزب الثقافة العربية. صحيح أنه حزب ديني ولكنه وطني ومن حيث هو كذلك، فهو يعتزم الاضطلاع بتمثيل المجموعة الإسلامية في الجزائر تمثيلا كاملا.

هذه الإرادة في تمثيل المجموعة الإسلامية يمكن تحديدها بوصفها المحرك الأساسي للحركة الإصلاحية ابتداء من 1934-1935. ومن ثم شعرت هذه الحركة بالحاجة إلى استجماع طاقاتها وتأكيد حضورها بشكل لافت للنظر. وهذه الحاجة بدت تبرز خاصة بعد الجمعية العامة لجويلية 1934 التي ضمت خمسة آلاف مندوب وقرابة خمسة آلاف آخرين اعتذروا عن الحضور (1). من جهة أخرى، تأكدت الأهمية التي اكتسبتها الحركة الإصلاحية في الجزائر، بفضل التأثير الذي مارسه ابن باديس في منطقة قسنطينة غداة الأيام المساوية لأوت 1934.

ومن ثم، وابتداء من نهاية 1934، بدت الحركة الإصلاحية قوية. لكن سنة 1935 - تكن مواتية لها جدا على الأقل في البداية. ذلك أنه إثر أحداث قسنطينة (أوت 1934) التي نسبتها السياسة الرسمية لـ "المشوشين" ومن بينهم الإصلاحيون الذين يجتلون مكانة هامة ضمنهم، جاء مرسوم رينبي Régnier بتاريخ 30 مارس 1935 ليعزز ترسانة القوانين والتدابير المتوقعة من أجل "قمع الغضب والمظاهرات ضد السياسة الفرنسية" (2). وحيال هذا المرسوم، تحلى الإصلاحيون بالصبر. ألم يكتب ابن باديس قائلا: "فنحن نستطيع أن نتأكد بأن هذا الأمر إن وقع تنفيذه بعدل وإنصاف لا يستطيع أن يمس أي مسلم جزائري، فالسلم الجزائري طالب حق وطالب إصلاح في دائرة الهدوء التام والسكينة المطلقة وقد ضربت الأمثال بخضوعه للقوانين وإطاعته للأوامر مهما كانت تلك الأوامر وتلك القوانين" (3).

غير أن الإصلاحيين تحلوا بالحيطه والحذر. واكتفوا بتعميق تأثيرهم وأحجموا عن تعكير "الهدوء" الذي طالبت به الحكومة كشرط قبلي سابق لكل إصلاح في فائدة المجتمع

الإسلامي. وكان الإصلاحيون مستعدين أيما استعداد لاحترام هذا النوع من الهدنة التي شدد عليه وزير الداخلية لاسيما وأن الانتخابات الجزائرية الحديثة قد استثارت بعض الرضى وبعثت نوعا من السكينة في النفوس(4).

أجج إخماء الإصلاحيين المؤقت خصومهم المرابطين. فهؤلاء، بفضل ثقة الإدارة فيهم، نظروا لولائهم اللامشروط وكذا معارضتهم للإصلاحيين، ظنوا بأن الوقت قد حان ليثأروا لأنفسهم ويستميلوا تعاطف الناس نحوهم. وهكذا التأموا في مؤتمر من 15 إلى 17 أبريل 1935(5). ولما كانوا يرغبون في تسديد ضربة حاسمة، قدموا أنفسهم بوصفهم الأبطال والزعماء الحقيقيين للإسلام والثقافة العربية في الجزائر وكتراجمة لثلاثة ملايين من الأتباع ! ومن بين آمانيهم : حرية تعليم العربية "وتنظيمه الرسمي على قواعد عريضة وصلبة"(6). نلاحظ هاهنا أحد المطالب الأساسية للإصلاحيين. هل كان الأمر يتعلق بكيفية من كيفيات التقارب مع الحركة الإصلاحية أم بمناورة ذكية غايتها الظفر بجزء من أتباعهم، بإعادة تنشيط أحد الطموحات الثقافية العزيزة جدا على الجماعة الإسلامية الجزائرية؟

ومهما كان الأمر، فإن النية الدماغوجية، عبر التصريحات المرابطية، بينة جلية، وكذا إرادتهم في زعزعة تأثير الحركة الإصلاحية، المحكوم عليها مؤقتا بالصمت.

ذلك أنه قبل 15 يوما من الإعلان عن "مرسوم كريميو" Décret Crémieux لم يكن سهلا قط على الإصلاحيين تنظيم دفاعهم. فصمتهم، مع ذلك، لم يعمر. خلال صيف 1935، أعادت لهم ظروف سياسية جديدة سواء في الإطار الجزائري أو إطار البلد الأم La Métropole حرية التحرك الضرورية. فمند جوان 1935، أدركت "الأوساط العلمية جدا" بأن الحاكم جول كارد سيتمكن قريبا من الإعلان عن حقه في التقاعد. وهكذا أخذت أسماء مستخلفيه المحتملين تترى (7). وجراء ذلك كانت الجزائر تنتظر تغييرا سياسيا شاملا عند دخول السنة الجديدة. من جهة أخرى، بعد سقوط حكومة ب. أ. فلانندان P.E.Flandre (21 ماي) ووصول ب. لافال P.Laval (8) إلى الحكم، حصل تغيير على

الحركة كحزب :
أنه حزب ديني
عة الإسلامية في

المحرك الأساس
ركة بالحاجة إلى
بدت تبرز خاصة
اية خمسة آلاف
اكتسبتها الحركة
نظينة غداة الأيام

مكن سنة 1935 في
أوت 1934) التي
تلون مكانة هامة
ترسانة القوانين
تسمية" (2). وحيال
نستطيع أن
يمس أي مسلم
راء التأم والسكينة
انت تلك الأوامر

م وأحجموا على
ح في فائدة المجتمع

رأس وزارة الداخلية. وهكذا استقبل رحيل مارسيل رينبي (9) الذي كان آنذاك ممجوجا من قبل الوطنيين والإصلاحيين، بسبب المرسوم القمعي الذي يحمل اسمه، قلت استقبال في الأوساط الإسلامية كنهاية كابوس. غير أن الصعوبات التي واجهها لافال غداة مظاهرات 14 جويلية بباريس عززت الإحساس بالريبة الذي كان سائدا في الجزائر. وأمام تأرجح السلطة وفي انتظار حاكم عام جديد (10)، اعتبر الإصلاحيون بأن الوقت ملائم وقرروا الخروج من تحفظهم الحذر.

وهكذا خلال الاجتماع الذي تم في 29 جوان 1935، بالعاصمة، قررت اللجنة المديرية ل ج م ع م ج إرسال ثلاث فرق من الوفود الإصلاحية عبر الأقاليم الجزائرية لإعادة تنشيط الفروع وبعث الدعاية الدينية والاجتماعية وإعادة تأكيد الحضور الإصلاحي حيثما اقتضى الأمر ذلك (11). هذه البعثات الدعائية تمت في جويلية وأوت، وأفضت لا إلى استعادة القواعد الإصلاحية فحسب، بل أيضا إلى تحضير الجمعية العامة ل ج م ع م ج التي كان من المفروض أن تلتئم شهرا بعد ذلك في العاصمة والتي أريد جعلها حدثا مشهودا. في الظروف التي أشرنا إليها منذ حين، كان لهذه الجمعية أن تكون بالنسبة للحركة الإصلاحية فرصة لا مثيل لها لمعاودة الظهور في مقدمة الساحة الجزائرية واستعادة الصيت الواسع ضمن السكان المسلمين.

لكن، قبل تنظيم الجمعية العامة للعلماء، تميز الدخول في الجزائر بالثام المؤتمر الخامس للطلبة المسلمين لشمال إفريقيا بتلمسان من 6 إلى 10 سبتمبر (12). أستر هذا الحدث نشاطا جما وسط الإصلاحيين التلمسانيين. وكانت مشاركة الإصلاحيين متميزة (المداخلة المدوية للشيخ الإبراهيمي على سبيل المثال). وقد عكست اللوائح الختامية التي صادق عليها الطلبة المغاربيون أفكار الإصلاحيين بشكل دقيق. وهكذا كانت النتيجة المباشرة للمؤتمر الخامس للطلبة المسلمين الجزائريين لشمال إفريقيا صحوة سياسية في الجزائر بعد شهر من الفتور المترتب عن مرسوم كريميو. من جهة أخرى، ذكّرت الموضوعات التي بلورها المؤتمر والتي حظيت بإشهار واسع (الوحدة والتضامن المغاربيان، نشر التعليم وتحديثه، محاربة

الأمية والأحكام المسبقة والآفات الاجتماعية إلخ) الجزائريين بالأفكار الأساسية للحركة الإصلاحية. هذا الاتفاق في الرأي بين الطلبة والإصلاحيين زوّد هؤلاء الإصلاحيين بمزيد من الصيت، بما أنهم تلقوا تركية العناصر الأكثر حركية والأكثر تنقفاً في المجتمع الإسلامي.

لقد خدم مؤتمر تلمسان الحركة الإصلاحية خدمة جليلة، لاسيما وأن الحركة هذه كانت تتأهب لعقد جلساتها في الأسبوع الموالي (1517 سبتمبر). كان الرأي العام قد استيقظ، والطريق أصبح معبداً والجو مواتياً. وهكذا يمكننا الذهاب إلى الاعتقاد بأن فكرة 'المؤتمر' فرضت نفسها على الإصلاحيين بفضل نظاهرة الطلبة، لأن الفكرة، فيما يبدو، أكثر إغواءً و'حدائنة' من فكرة 'الجمعية العامة' (13).

I. المؤتمر الإصلاحي

انعقد المؤتمر الأول للحركة الإصلاحية إذن في العاصمة من 15 إلى 17 سبتمبر 1935. تميزت هذه التظاهرة بابتكار هام قد يبرّر إلى حدّ بعيد التخلي عن الصيغة التقليدية للجمعية العامة.

فالاتتماعات السنوية السابقة للإصلاحيين كانت تجري وفق طقس أو بروتوكول متناه في البساطة. فالجلسة الأولى تتمثل في افتتاح الاجتماع بخطاب الرئيس ثم قراءة آي من الذكر الحكيم من قبل تلميذ من تلاميذ المدارس الإصلاحية فقراءة ومناقشة التقرير الأدبي. في الجلسة الثانية، تتم قراءة ومناقشة التقرير الحالي وقد يجري كذلك تصويت الثقة باللجنة المنتهية عهدتها. في اليوم الموالي، يتم تعيين اللجنة المديرة الجديدة وتبادل التهاني وقراءة آي من القرآن الكريم والقصائد الشعرية تمجد الجمعية (أو رئيسها ابن باديس). بعد المداخلات المختلفة، يلقي الرئيس خطاب الاختتام وفيه يؤكد مبادئ وأهداف ج ع م ج، ثم تحرّر اللوائح والتهاني الموجهة للإدارة المركزية والحكومة.

فيما يتعلق بالمؤتمر، فإن الأمور قد جرت على نحو مغاير، أولاً لأن مدته كانت أربعة أيام وأن برنامجه كان مكثفاً جداً ثم لأن تصور الأشغال كان جديداً للغاية. فضلاً عن الالتزامات القانونية التي تقع على كاهل اللجنة المنتهية عهدتها، فضلاً عن تعيين اللجنة المديرية الجديدة، كان على المؤتمرين أن ينظموا ندوة symposium إصلاحية حقيقية. وقد قدمت تقارير متعلقة بواقع الحركة الإصلاحية في البلاد كما خصصت دراسات لمختلف أوجه الدعاية الإصلاحية. باختصار، كان على هذا المؤتمر أن يعرض حصيلة وأن يسطر الآفاق الآتية للحركة الإصلاحية في الجزائر.

ولما كان الإصلاحيون على وعي بالأهمية الاستثنائية لمؤتمرهم الأول، فقد قرروا أن يصدرُوا ملخصاً دقيقاً عنه نشر في "سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" (14). تنطوي هذه المطبوعة على فائدة حمة لأنها تبرز الخطوط الكبرى للحركة الإصلاحية الباديسية في 1935 إذ نجد فيها معلومات رسمية حول المبادئ والغايات الكبرى للنشاط الإصلاحية (وهي عناصر سنقف عندها في الكتاب الثاني المخصص للأوجه المذهبية للحركة الإصلاحية الجزائرية). لكن للأسف، فيما يتعلق بالتنظيم المادي والبنية التحتية المدرسية وتشديد المباني الخاصة بالعبادات أو النوادي الثقافية والإحصائيات (الموظفون؛ تلاميذ المدارس، توزيع الصحف الإصلاحية، الأعضاء النشطون إلخ)، فإن السجل لا يوفر أية معلومة دقيقة أو رقماً، وهذا من النقائص التي تبعث على الأسف.

يبد أن محتوى هذه الوثائق يسمح بتكوين فكرة عن أهمية الحركة الإصلاحية في 1935. فقائمة الخطباء الذين نشطوا في أعمال المؤتمر دالة للغاية. فهي تبرز الإطارات العليا والعناصر المحركة للحركة الباديسية. لكن إن نحن استثنينا زعماء المرحلة الأولى، الذين قدمناهم سابقاً (15)، فإننا نلاحظ على الساحة الإصلاحية ثلاثين أستاذاً شاباً ذوي مواهب مختلفة (16). إنهم المسؤولون عن الفروع الكبرى للمدن الداخلية. ويتم عددهم عن نزاييد هائل للبنية الإصلاحية.

وهكذا بدل الوقوف على البعد الثقافي لهذا المؤتمر الإصلاحي الأول، نؤثر تسجيل بعده الاجتماعي أكثر. إن النقاشات التي أفضى إليها أقل أهمية، في المحصلة، من التجديد الذي أحدثته. فالعروض المختلفة لم تأت بأي تحوير للمذهب الإصلاحي الذي أشاعته الشهاب إشاعة غاية في البساطة، في حين أن السجّل، في هذا الباب، لا ينطوي إلا على قيمة توثيقية محدودة.

لكن كان المؤتمر الإصلاحي الأول يشكل تاريخاً مشهوداً في تاريخ الحركة الباديسية، فلأنه يجتمه رسمياً فترة عشر سنوات من التطور (17) ويوفر مناسبة للقيام بحصيلة. ويبدو أن النتيجة الإيجابية لهذا المؤتمر تمثل في وعي الإصلاحيين برسوخهم العميق في البلاد وتأثيرهم الهام على الجماهير.

هذا الوعي كان حاسماً على التطور اللاحق للحركة الإصلاحية. بالفعل، انطلاقاً من هذا التاريخ، سيلاحظ نزوع الإصلاحيين إلى تنصيب أنفسهم الناطقين الحصريين باسم مجتمع الإسلامي وتعزيز كونهم مستودع الشرعية الوطنية. وسيترتب عن ذلك ميل تدريجي للدعاية الإصلاحية صوب المجال السياسي، والحال أن هذا الميل يستمد تبريره إلى حد بعيد من المعطيات الجديدة للسياسة الجزائرية وكذا من تطور السياسة الفرنسية انطلاقاً من خريف 1935.

غير أنهم مع اختيارهم الخروج من الإطار الديني والثقافي الذي حصروا أنفسهم فيه إلى غاية تلك اللحظة، أدركوا ووقفوا على عدم فعالية أحاديثهم اللغوية. وهكذا اضطروا إلى البحث عن التحالف مع العناصر اللائكية بل المتخلصة من المعتقدات الدينية ولكنها مزودة بتجربة سياسية ومقتنة للثقافة الفرنسية الضرورية.

هذا التقارب التكتيكي بين الإصلاحيين والسياسيين (المسلمين) المحترفين، دون تمييز إيديولوجي، جعل الحركة الإصلاحية تظهر أحياناً بمظهر الحركة الوطنية الحريضة أكثر على الغايات الدنيوية منه على الأبعاد الدينية. وهذا لما زاد من تأثيرها السياسي على حساب إشعاعها الديني وفعاليتها الثقافية.

غداة مؤتمرها الأول، كانت الحركة الإصلاحية في طريق النصر. ولا شك أن سنة 1936 كانت سنة بلوغ الذروة، ولكنها كانت أيضا بداية تشتتها بين المطالب الخاصة ومستلزمات المخراطة في الحياة السياسية الجزائرية.

II. 1936: الالتزام السياسي

كانت سنة 1936 بالنسبة للحركة الإصلاحية الباديسية السنة الأكثر ثراء في تاريخها من حيث انتصاراتها الباهرة ومن حيث انكساراتها المؤلمة. ففي 1936، شهد الإصلاحيون أياما ملحمة خلال التمام المؤتمر الإسلامي الأول في العاصمة الذي كانوا المبادرين إليه وأهم صنّاعه. كما شاهدوا أيضا تمزقات الشك وعنف التوائب غداة قضية العقبي وكحول المضنية. فبقدر ما كان الحدث الأول مواتيا لبعض الوقت بالنسبة للحركة الإصلاحية من حيث تمكينها من التحكم في الرأي العام الإسلامي وجعل ابن باديس يبلغ الذروة، كان الحدث الثاني سببا للفرقة في صلب الحركة الإصلاحية كما في صلب الجماعة الإسلامية.

إن حدث 1936 الذي سيُشد انتباهنا هاهنا أكثر هو المؤتمر الإسلامي الجزائري، لا لأن أبوته تعود إلى ابن باديس فحسب بل أيضا لأنه يصور بشكل جلي المخراطة والتزام الحركة الإصلاحية الباديسية في الحياة السياسية الجزائرية.

أ- الظروف

1. إن فكرة تنظيم مؤتمر يمثل الساكنة الإسلامية تمثيلا حقيقيا صدرت في المرة الأولى عن ابن باديس، عن طريق جريدة الدفاع La Défense (وهي صحيفة تعتمد اللسان الفرنسي، وموالية للحركة الإصلاحية)، في بداية جانفي 1936 (18). ومن المحتمل أن زعيم الحركة الإصلاحية، الذي انتشى بانتصار مؤتمره المنعقد في سبتمبر 1935، قد سعى

إلى توسيع قواعد مؤتمره الإصلاحي المقبل لكي يجعل منه نوعاً من وصف للأحوال العامة للجزائر العربية الإسلامية *Etats Généraux de l'Algérie arabo-musulmane*.
 فبالنسبة لابن باديس الذي كان لا يقيم وزناً كبيراً لجل الممثلين الشرعيين للحماهير الإسلامية (نظراً لسلوكاتهم السياسية أو لصفاتهم "الفرنسية") ويشك كثيراً في فعاليتهم لدى السلطات الفرنسية، فقد كان يعتقد بأن التحنيد العام للرأي العام الإسلامي في شكل تجمعات كبرى منظمة ومؤتمرات هو الوحيد الكفيل بالتأثير على الحكومة الفرنسية وجعلها تراجع سياستها الأهلية.



جرائد مؤيدة للحركة الإصلاحية

شك أن سنة
 لمطالب الخاصة

ثراء في تاريخها
 الإصلاحيون

المبادرين إليه
 قضية العقبي

النسبة للحركة
 ابن باديس يبلغ

كما في صلب
 جزائري، لا لأن

والنزام الحركة

في المرة الأولى
 تعتمد اللسان

ومن المحتمل أن
 1935، قد سعى

<p>قيمة الاشتراك</p> <p>في الجزائر: 1000 د.ج. في الخارج: 1500 د.ج. في تونس: 1000 د.ج. في المغرب: 1000 د.ج.</p> <p>الإعلانات في النسخة 1000 د.ج.</p>	<h1>الثبات</h1>	<p>المكاتب</p> <p>Eth-Thabat BORDJ - ALGERIE Rue de la Liberté - ALGERIE</p>
<p>انتهت اجل الديناميات في النسخة 1000 د.ج.</p>		
<p>قيمة الاشتراك</p> <p>في الجزائر: 1000 د.ج. في الخارج: 1500 د.ج. في تونس: 1000 د.ج. في المغرب: 1000 د.ج.</p> <p>الإعلانات في النسخة 1000 د.ج.</p>	<h1>النور</h1> <p>EN-NOUR</p>	<p>المكاتب</p> <p>EN-NOUR BORDJ - ALGERIE Rue de la Liberté - ALGERIE</p>
<p>جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وخطباء السلفية السارخني العظيمة</p>		
<p>قيمة الاشتراك</p> <p>في الجزائر: 1000 د.ج. في الخارج: 1500 د.ج. في تونس: 1000 د.ج. في المغرب: 1000 د.ج.</p> <p>الإعلانات في النسخة 1000 د.ج.</p>	<h1>الموقف</h1> <p>El-Merçad</p>	<p>المكاتب</p> <p>El-Merçad BORDJ - ALGERIE Rue de la Liberté - ALGERIE</p>
<p>الاجتماع السنوي لجمعية العلماء والمصلين</p>		

جرائد مؤيدة للحركة الإصلاحية

L'IKDAM

REVUE QUOTIDIENNE DE L'ALGERIE
DIRECTION: BOULEVARD DE LA LIBERTE, ALGERE
N° 10000
UN AN 10000
UN MOIS 1000
UN SEMESTRE 5000
UN AN 10000
UN AN 10000
UN AN 10000

LA DEFENSE

REVUE QUOTIDIENNE DE L'ALGERIE
DIRECTION: BOULEVARD DE LA LIBERTE, ALGERE
N° 10000
UN AN 10000
UN MOIS 1000
UN SEMESTRE 5000
UN AN 10000
UN AN 10000
UN AN 10000

L'Entente

REVUE QUOTIDIENNE DE L'ALGERIE
DIRECTION: BOULEVARD DE LA LIBERTE, ALGERE
N° 10000
UN AN 10000
UN MOIS 1000
UN SEMESTRE 5000
UN AN 10000
UN AN 10000
UN AN 10000

LES FOSSEURS DE LA FRANCE

REVUE QUOTIDIENNE DE L'ALGERIE
DIRECTION: BOULEVARD DE LA LIBERTE, ALGERE
N° 10000
UN AN 10000
UN MOIS 1000
UN SEMESTRE 5000
UN AN 10000
UN AN 10000
UN AN 10000

جرائد مؤيدة للحركة الإصلاحية



جرائد مؤيدة للحركة الإصلاحية

2. لئن كانت فكرة ابن باديس قد شهدت نجاحا جما فلأن الظروف العامة كانت مواتية لجميع الآمال. فتدهور الوضع السياسي في فرنسا في بداية 1936 (سقوط حكومة لافال في 24 جانفي 1936) كان من شأنه أن يشجع الوطنيين الجزائريين. لقد كتب ستورت هوقس H.Stuart Hughes يقول: "لم يحصل أبدا أن امتازت السمعة والمعنويات الفرنسية مثل اتميارها هذا اليوم (3) من بداية ماي 1936، حيث دعي الشعب إلى

صناديق الاقتراع لانتخاب غرفة نواب جديدة" (19). كانت هذه الانتخابات انتصارا للجهة الشعبية.

بعد وصول ليون بلوم Léon Blum إلى الحكم، استشرع الإصلاحيون والوطنيون الارتياح الكبير (20). وسرت نسمة من الأمل في المجتمع الإسلامي كافة، إذ اقتنعت آنئذ بأن الشعب الفرنسي، من خلال حكّامه الجدد، لن يتوانوا عن الإتيان بالحل الليرالي للمشاكل الجزائرية.

في ظرف كهذا، كان من الصعب على الإدارة الجزائرية الاستمرار في اعتماد سياسة الريبة والتشدد إزاء الاتجاهات الوطنية التي كانت تعد الحركة الإصلاحية الباديسية من ضمنها من وجهة قبلية (21). وقد كان الجو السياسي بالعاصمة، خلال الشهور الأولى من 1936، في انتظار انتخابات الربيع، متوترا كما في السابق. غير أن التغير كان يلوح في الآفاق. فذكرى أحداث أوت 1935 كانت تحدو الناس إلى عدم التسبب في اضطرابات جديدة وسط الجماهير الإسلامية. وهكذا، شعرت جمعية العلماء المحرومة إلى غاية نلكم اللحظة من جل وسائل التعبير، بناء على مرسوم كريميو والتدابير السابقة التي تنتظم الصحافة العربية (22)، بالانفراج ينسبط حولها تدريجيا. ومنذ فيفري 1936، أمكنها إصدار جريدة جديدة اسمها "البصائر" التي أوكلت تحريرها للطبيب العقبي (23). فلقد ولّى عهد الريبة والقيود، وهكذا صار في مقدور الإصلاحيين النظر إلى المستقبل بتفاؤل.

وقد كتبت الشهاب التي كانت تتابع باهتمام التطور السياسي في فرنسا، منذ ظهور الجبهة الشعبية على الساحة البرلمانية، بصريح العبارة تقول غداة انتخابات أفريل-ماي 1936، التي منحت النصر لمعسكر اليساريين :

"إن سائر الطبقات العاملة في فرنسا وسائر سكان المستعمرات وبلاد الحماية والرصاية قد تفاعلت بمحصر الحكم إلى رجال الواجهة الشعبية. وعلقت على هذا الحكم الآمال الحسيمة. فرجال الشعب الذين سيؤلفون الوزارة في أوائل شهر جوان المقبل طالما خطبوا ووعدوا وأكدوا أنهم سيجعلون كل همهم تحسين حالة العمال والقضاء على البطالة

لعامة كانت
وط حكومة
فد كتب ه.
والمعنويات
الشعب إلى

وتوزيع الثروات توزيعاً عادلاً... فالطبقات العاملة وأهالي المستعمرات الذين يشعرون من عدالة أحزاب اليمين... قد عادت إليهم الآمال" (24)

3. بالموازاة مع الانفراج الذي استشعره الإصلاحيون، جراء تطور السياسة الفرنسية والوضع الجزائري نفسه، كان من شأن التغيرات الحاصلة في المحميتين المجاورتين، أن تقوي تفاؤل الحزب الباديسي. ففي تونس، كان زهاب المقيم غير الشعبي مارسيل بيروتان إيذاناً بنهاية سياسة التشدد حيال الوطنيين. بعد تعيين المقيم الجديد أرمان قيون (في 7 مارس 1936) بقليل، اتخذ هذا الأخير سلسلة من قرارات الرحمة لصالح المعتقلين السياسيين والممنوعين من الإقامة وطلبة جامع الزيتونة (22 أبريل). وكان لرضى الأوساط الوطنية التونسية الشديد آثار إيجابية على الحركة الإصلاحية الجزائرية التي كانت روابطها مع الوسط الزيتوني ومع الدستور قوية وصلبة.

من جهة أخرى، أثار المدّ الوطني بالمغرب، تحت قيادة علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني اهتمام وعناية الوطنيين والإصلاحيين الجزائريين. وليس من المبالغة القول بأن مجيء الجبهة الشعبية قد استثار، في شمال إفريقيا برمتها، آمالا عظيمة في صفوف المسلمين وحرر القوات السياسية التي ظلت إلى غاية تلك اللحظة محصورة (25). وهذا ما جعل النشاط السياسي الجم يحتمس الجماعة الإسلامية الجزائرية والتي شارك فيها ابن باديس مشاركة قوية.

ب- الإصلاحيون والمؤتمر

أثارت التحولات السياسية الحاصلة خلال 1936 سواء في الجزائر وفرنسا وإفريقيا الشمالية وحتى في الشرق الأوسط، أمل الانعتاق والتحرر في الساكنة الإسلامية الجزائرية. وقد أحسّ الناطقون باسم المجتمع الإسلامي، الواعون بالآفاق المواتية التي توفرها الأوضاع السياسية في فرنسا، بضرورة الإسراع في تجنيد الرأي العام الإسلامي. وكان على هذا التجنيد أن يطرح بوضوح على الرأي العام الفرنسي ورجال الدولة الفرنسية. تطلعات

الشعب الجزائري المسلم. وكانت ثمرة هذا التجنيد العام للرأي العام الشام المؤتمر الإسلامي الجزائري في 7 جوان 1936 (26).

سبق لنا أن أشرنا إلى أن فكرة المؤتمر الإسلامي الجزائري كانت منذ بداية جانفي 1936 من اقتراح الشيخ ابن باديس (27). ولكن هذا النداء، باعتراف الشهاب نفسها (البشير الإبراهيمي) كان منذورا لأن يبقى حبرا على ورق لولا قيام ظروف سياسية في فرنسا جعلت الجزائر تستفيد من نوع من الليبرالية. ومنذ الإعلان عن نتيجة الانتخابات التشريعية (غداة 3 ماي) وتشكيل حكومة ليون بلوم (4 جوان)، ارتأى ابن باديس أن الوقت ملائم لبعث فكرته. لأجل ذلك، التمس دعم فيدرالية المنتخبين المسلمين لقسنطينة Fédération des Elus de Constantine التي كان رئيسها الدكتور بن جلول يقيم مع رئيس ج م ع م ج علاقات موسومة بالثقة منذ أحداث أوت 1934 (28).

عقد اجتماع إعلامي بقسنطينة في 15 ماي تحت الرعاية المشتركة لجمعية العلماء (ابن باديس) وفدرالية المنتخبين المسلمين (بن جلول). وهكذا زكيت فكرة المؤتمر. حيث، نشر تصريح مزدوج اللغة موجه للمسلمين الجزائريين موقع بتوقيع "اللجنة القسنطينية لتحضير المؤتمر الإسلامي الجزائري". دعيت فروع ج م ع م ج وفدراليات المنتخبين المسلمين إلى تنظيم أنفسهم استعدادا للمؤتمر الذي كان يرمع إقامته في أقرب الآجال. بعد خمسة عشر يوما، في 6 جوان التأم اجتماع تحضيري بنادي الترقى. في اليوم التالي، الأحد 7 جوان 1936، افتتح رسميا المؤتمر الإسلامي الجزائري الأول.

لا نرى حاجة إلى استعراض مجرى أشغال هذا المؤتمر هاهنا أو تقييم حصيلته. إننا نود فقط الإبانة عن دور الإصلاحيين في تنظيم هذا المؤتمر وتسيير أشغاله وتوجيه قراراته والمبادرات التي اتخذت باسم المجموعة الإسلامية الجزائرية.

لئن كان الإصلاحيون هم المبادرون بتنظيم هذا المؤتمر، فقد كانوا أيضا من صانعيه. لقد ساهم ابن باديس والإبراهيمي والعقبي وخير الدين مساهمة نشطة في أشغاله. كان رئيس الجمعية وبعض أعضائها في اللجنة التنفيذية للمؤتمر. كما نجدهم أيضا في

رات الذين يسوا من

طور السياسة الفرنسية

من المجاورتين، أن تقوي

مارسيل بيروتان إيذانا

مان قيون (في 7 مارس

الح المعتقلين السياسيين

مرضى الأوساط الوطنية

لتي كانت روابطها مع

لفاسي ومحمد بن الحسن

المبالغة القول بأن مجيء

صفوف المسلمين وحرر

. وهذا ما جعل النشاط

فيها ابن باديس مشاركة

الجزائر وفرنسا وإفريقيا

ساكنة الإسلامية الجزائرية.

واتية التي توفرها الأوضاع

إسلامي. وكان على هذا

الدولة الفرنسية. تطلعات

الشعب الجزائري المسلم. وكانت ثمرة هذا التجنيد العام للرأي العام التثام المؤتمر الإسلامي الجزائري في 7 جوان 1936 (26).

سبق لنا أن أشرنا إلى أن فكرة المؤتمر الإسلامي الجزائري كانت منذ بداية جانفي 1936 من اقتراح الشيخ ابن باديس (27). ولكن هذا النداء، باعتراف الشهاب نفسها (البشير الإبراهيمي) كان منذورا لأن يبقى حبرا على ورق لولا قيام ظروف سياسية في فرنسا جعلت الجزائر تستفيد من نوع من الليبرالية. ومنذ الإعلان عن نتيجة الانتخابات التشريعية (غداة 3 ماي) وتشكيل حكومة ليون بلوم (4 جوان)، ارتأى ابن باديس أن الوقت ملائم لبعث فكرته. لأجل ذلك، التمس دعم فيدرالية المنتخبين المسلمين لقسنطينة Fédération des Elus de Constantine التي كان رئيسها الدكتور بن جلول يقيم مع رئيس ج م ع م ج علاقات موسومة بالثقة منذ أحداث أوت 1934 (28).

عقد اجتماع إعلامي بقسنطينة في 15 ماي تحت الرعاية المشتركة لجمعية العلماء (ابن باديس) وفدرالية المنتخبين المسلمين (بن جلول). وهكذا زكيت فكرة المؤتمر. حينئذ، نشر تصريح مزدوج اللغة موجه للمسلمين الجزائريين موقع بتوقيع "اللجنة القسنطينية لتحضير المؤتمر الإسلامي الجزائري". دعيت فروع ج م ع م ج وفدراليات المنتخبين المسلمين إلى تنظيم أنفسهم استعدادا للمؤتمر الذي كان يزمع إقامته في أقرب الآجال.

بعد خمسة عشر يوما، في 6 جوان التأم اجتماع تحضيري بنادي الترقى. في اليوم التالي، الأحد 7 جوان 1936، افتتح رسميا المؤتمر الإسلامي الجزائري الأول.

لا ترى حاجة إلى استعراض مجرى أشغال هذا المؤتمر هاهنا أو تقييم حصيلته. إننا نود فقط الإبانة عن دور الإصلاحيين في تنظيم هذا المؤتمر وتسيير أشغاله وتوجيه قراراته والمبادرات التي اتخذت باسم المجموعة الإسلامية الجزائرية.

لكن كان الإصلاحيون هم المبادرون بتنظيم هذا المؤتمر، فقد كانوا أيضا من صانعيه منتفانين. لقد ساهم ابن باديس والإبراهيمي والعقي وخير الدين مساهمة نشطة في أشغاله. كان رئيس الجمعية وبعض أعضائها في اللجنة التنفيذية للمؤتمر. كما نجدهم أيضا في

ت الذين يسوا من

السياسة الفرنسية

المجاورتين، أن تقوي

مارسيل بيروتان إيدانا

ن قيون (في 7 مارس

المتعقلين السياسيين

ضى الأوساط الوطنية

كانت روابطها مع

سي ومحمد بن الحسن

لمبالغة القول بأن مجيء

فخوف المسلمين وحرر

وهذا ما جعل النشاط

ابن باديس مشاركة

جزائر وفرنسا وإفريقيا

الإسلامية الجزائرية.

التي توفرها الأوضاع

ومي. وكان على هذا

ولة الفرنسية. تطلعات

صلب الوفد المكلف بتقديم الميثاق المطلي الذي وضعه المؤتمر والدفاع عنه بباريس. باختصار، كما لاحظ ذلك عن حق في تلك الفترة أ.ج. بوفروي: "في كل مكانه ودائما، في المظاهرات التي سبقت وصاحبت وتابعت هذا "المؤتمر"، ظهر العلماء وأهملوا وسيروا" (29).

هذه الملاحظات تبرز درجة التزام الإصلاحيين السياسي، انطلاقا من صيف 1936. فالحركة الباديسية التي وقفت إلى حد الآن في المحافظة على الطابع الديني والثقافي للحركة أخذت شيئا فشيئا تكنسي مظهر الحزب السياسي. لقد أدت طبيعة التزامها إلى تحالف مع مختلف الترععات الممثلة للرأي العام إن قليلا أو كثيرا، بما في ذلك الشيوعيون وأنصار مصالي (30). صحيح أن الأمر كان يتعلق آنذاك بتحديد برنامج سياسي يعكس طموحات بمجموع الشعب الجزائري المسلم ومن شأنه أن يجمع الناطقين على الدفاع (31). وهذا يفسر كون ابن باديس لم يستنكف من إدراج حزبه إلى جانب بعض الترععات التي لا يشاطر إيديولوجيتها قط، ولكنه كان متضامنا معها على الصعيد الوطني. قوي الالتزام السياسي للحركة الإصلاحية بدءا من أوت 1936 إثر اغتيال المالكى محمود بن دالي المدعو كحول. وقد ألفت جمعية العلماء، في شخص ممثلها بالعاصمة الطيب العقبي، في قلب هذه المسألة مباشرة (32).

ونظرا لغموض المسألة والسر الذي أحيط بها، انقسم الرأي العام الإسلامي. الانقسام انتشر في صلب الحركة الإصلاحية نفسها. ولئن كانت المسألة قد ألبت البعض على أنصار وخصوم الطيب العقبي، فإنها قد ساهمت في تأليب جزء من الرأي العام الإسلامي على الإدارة. بالفعل، لقد اهتمت الإدارة بكونها سعت إلى الإساءة لسعة الحركة الإصلاحية. وقد نسبت لها نوايا ومقاصد ماكيافيلية في الوقت الذي كان الإصلاحيون بدؤوا يسمعون صوتهم بباريس.

وهكذا أدت قضية كحول العقبي إلى إشاعة جو من الريبة بين الإصلاحيين والإدارة الفرنسية بشكل نهائي. وقد سعى ابن باديس وأصدقائه إلى إظهار الحقيقة. أدى

الكفاح بالإصلاحيين إلى محاكمة الإدارة والنظام الاستعماريين، وأفضى ذلك إلى تصلب المواقف السياسية للحركة الإصلاحية الجزائرية.

هكذا إذن أبرز المؤتمر الإسلامي لجوان 1936 وقضية كحول العقبي صيت الحركة الإصلاحية وعجلاً بانخراطها في صفوف الحركة الوطنية الجزائرية. وقد أكسبها نشاطها الديني والثقافي المتضافر مع نشاطها السياسي تأثيراً جماً في البلاد.

وبوصفها قوة وطنية أصبحت هذه الحركة محيطة في نظر الإدارة، وبوصفها حركة إسلامية ومن دعاة القومية العربية، أضحت ترزع أنصار الاندماج الفرنسي الإسلامي.

من باب التذكير، نشير إلى التنبيه المشهود الذي وجهه ابن باديس إلى فرحات عباس غداة نشره شهادته السياسية بوصفه مستشاراً عاماً لسطيف، الملخصة في العبارة "فرنسا هي أنا". وقد رد عليه ابن باديس بعكس ذلك تماماً بقوله [الشعب الجزائري ليس فرنسياً ولا يمكنه أن يكون فرنسياً ولا يريد أن يكون فرنسياً] (33). وأضاف قائلاً بأن أولئك الذين يتجرؤون على الحديث كفرحات عباس ليسوا مؤهلين قط للإدلاء بشهادتهم باسم شعب الجزائري المسلم.

وهكذا نرى أنه ابتداءً من 1936، عقدت الحركة الإصلاحية، بلسان رئيسها، العزم على أن تنصّب نفسها الناطق المؤهل باسم المجموعة الإسلامية بالجزائر. وحيال السياسيين محترفين، الذين كان جلهم من المنتصرين للثقافة والعادات الفرنسية ويمثلون أساساً طبقة "متحضرين" الصغيرة، اضطلع الإصلاحيون بدور الترجمة الأوفياء للجماهير التي كانت متعلقة بتقاليدها الثقافية والدينية.

ولما كان الإصلاحيون على وعي بأنهم يمثلون غالبية الناس، فقد سعوا إلى مراقبة بل والتغلب على النزعات الأخرى من الرأي العام الإسلامي. إن هؤلاء المحتجين في نظر فرنسا، أمسوا كذلك في نظر أنصار الاندماج (34). وقد مكّن النشاط السياسي للحركة الإصلاحية الباديسية المتضافر مع نشاطه الديني والثقافي هذه الحركة من الظفر بهيمنة واسعة على الساكنة الإسلامية.

بعد سنة من انعقاد المؤتمر الوطني للعلماء (سبتمبر 1935) الذي كشف القوة الكامنة للحركة الإصلاحية، كشف المؤتمر الإسلامي الجزائري لجوان 1936 بشكل مشهود أهمية هذه الحركة بوصفها قوة معنوية وعاملا سياسيا. بوصولنا إلى هذه النقطة من البحث، حيث سعت الحركة الياديسية دون التخلي عن رسالتها الروحية ونشاطها الثقافي المميز إلى أن تفرض نفسها كطرف سياسي وتظهر رغبتها في الاضطلاع بمسؤوليتها في شؤون المجموعة، فإننا سنحاول الإبانة عن الواقع الحقيقي لهذه الحركة في البلاد وحال تأثيرها.

III. واقع الحركة الإصلاحية في 1936

في ضوء أحداث 1936 التي شاركت فيها الحركة الإصلاحية بشكل مباشر أو غير مباشر، نشعر وكأنها بلغت في هذا التاريخ أوج إمكاناتها وتمام تأثيرها. فالحيوية التي أبدتها هذه الحركة سواء في تنظيم المؤتمر الإسلامي الجزائري في جوان 1936 أو في الحملة التي قامت بها من أجل تبرئة الشيخ العقبي (ومن ثم مجموع الحزب الإصلاحية) بعد قتل المفتي بن دالي، قد بينت بشكل كاف قوة الحركة الإصلاحية وتزايد نفوذها وفي الوقت ذاته ووعيتها بأبعادها الاجتماعية والسياسية. منذ 1934، شرعت الحركة الإصلاحية في تأكيد ذاتها بوصفها قوة يجب على الإدارة الاعتراف بها. وقد برهنت أحداث 1934 كما رأينا ذلك سابقا صلابة البنية الإصلاحية ونجذرها عبر التراب الجزائري.

أ. توسيم جغرافية الحركة الإصلاحية في الجزائر

كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي كانت التعبير الرسمي للحركة الإصلاحية الجزائرية، بتاريخ 1936، في عامها الثالث من عمرها. لقد وقفت في ظرف قصير من الزمن نسبيا، أن تنشئ فروعها لها في جل المدن ذات الأهمية (35).

ونظرا لغياب الإحصائيات والمعطيات الرسمية الدقيقة حول واقع الحركة الإصلاحية، سنة تلو الأخرى، فإننا سنعمد كقاعدة للعمل الإشارات التي توفرها الشهاب إما بمناسبة المنخصصات عن الجمعيات العامة السنوية ل ج ع م ج أو بمناسبة التظاهرات الاحتفية بتدشين هذه المدرسة العربية الحرة أو هذا المركز الثقافي أو هذا المسجد، الموضوعة تحت رعاية جمعية العلماء. إن نقطة انطلاقنا هي سنة 1934، التي ابتداء منها اكتست الحركة الإصلاحية صورة القوة الدينية والسياسية الجديرة بالاحترام.

إن العرض الملخص للجمعية العامة ل ج ع م ج بجويلية 1934 يورد قائمة الأماكن التي تمكنت من إيصال مبالغ اشتراكاتها للخزينة المركزية (36). وإذا وضعنا في الحسبان القائمة المماثلة التي وضعت لسنة 1935 (37) وكذا بعض الإشارات الجزئية الأخرى، فإنه في مقدورنا وضع الكشف التالي للفروع الإصلاحية بتاريخ 1936:

- إقليم قسنطينة: عين عبي، عين البيضاء، عين مليلة، عين التوتة، آقبو، آلمة، عزازقة، بريكة، باتنة، يسكرة، برج بوعريبيج، بوجي (بجاية)، شاتودان، كولو، جيجل، فج مزالة، قرارم، قالمه، قمار، قترات، القنطرة، خنشلة، لافيات (بوقاعة)، مسكيانة، ميله، ميلية، وادي أميزور، وادي الزناتي، فيليبيل (سكيكدة)، راس الوادي، قلعة بني عباس، سانت آرنو (العلمة)، سدراتة، سطيف، سيدي عيش، تازمالت، تبسة، تلاغمة، بني ورتيلان، بني يعلى.

- إقليم الجزائر: البرواقية، البليدة، بوقاري، برج منايل، بوسعادة، دلس، الأغواط، المدية، المسيلة، سيدي عيسى، تيزي وزو. العديد من المؤسسات الإصلاحية في القبائل.

- إقليم وهران: عين تموشنت، آفلو، بني صاف، نمور (الغزوات)، وهران، بيريغو (المحمدية)، غليزان، سعيدة، سيدي بلعباس، سيق، تيارت، تلمسان.

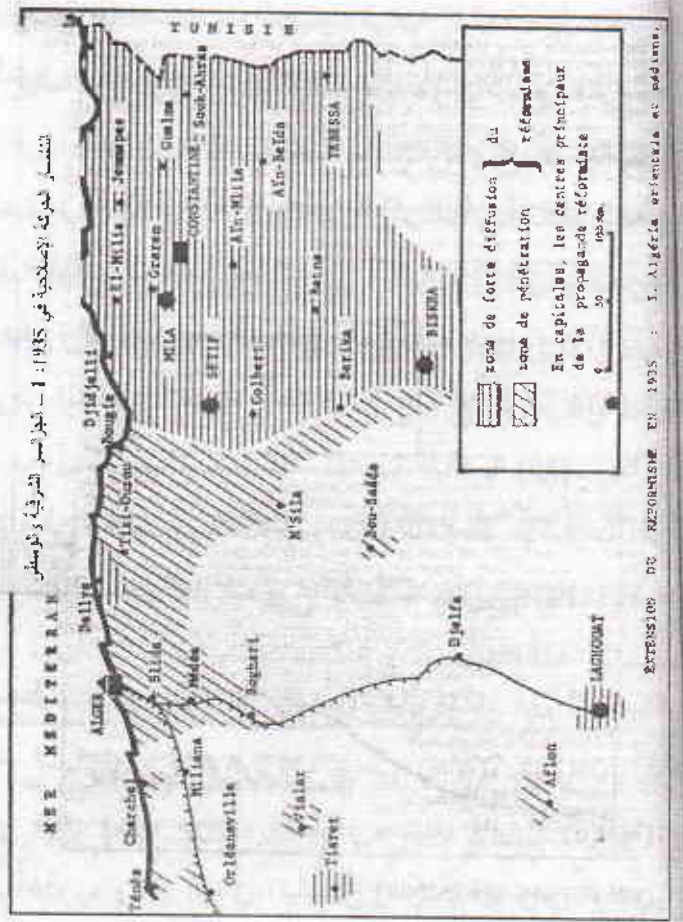
ونظرا لغياب الإحصائيات والمعطيات الرسمية الدقيقة حول واقع الحركة الإصلاحية، سنة تلو الأخرى، فإننا سنعمد كقاعدة للعمل للإشارات التي توفرها الشهاب إما بمناسبة الملخصات عن الجمعيات العامة السنوية ل ج ع م ج أو بمناسبة التظاهرات الختفية بتدشين هذه المدرسة العربية الحرة أو هذا المركز الثقافي أو هذا المسجد، الموضوعة تحت رعاية جمعية العلماء. إن نقطة انطلاقنا هي سنة 1934، التي ابتداء منها اكتست الحركة الإصلاحية صورة القوة الدينية والسياسية الجديرة بالاحترام.

إن العرض الملخص للجمعية العامة ل ج ع م ج بجويلية 1934 يورد قائمة الأماكن التي تمكنت من إيصال مبالغ اشتراكاتها للخزينة المركزية (36). وإذا وضعنا في الحسبان القائمة المماثلة التي وضعت لسنة 1935 (37) وكذا بعض الإشارات الجزئية الأخرى، فإنه في مقدورنا وضع الكشف التالي للفروع الإصلاحية بتاريخ 1936:

- إقليم قسنطينة: عين عبي، عين البيضاء، عين مليلة، عين التوتة، آقبو، ألمة، عزازقة، بريكة، باتنة، بسكرة، برج بوعريريج، بوجي (بجاية)، شاتودان، كولو، جيجل، فح مزالة، قرارم، قالمة، قمار، قزات، القنطرة، حنشلة، لافيات (بوقاعة)، مسكيانة، ميله، ميلية، وادي أميزور، وادي الزناتي، فيليبيل (سكيكدة)، راس الوادي، قلعة بني عباس، سانت آرنو (العلمة)، سدراتة، سطيف، سيدي عيش، تازمالت، تبسة، تلاغمة، بني ورتيلان، بني يعلى.

- إقليم الجزائر: البرواقية، البليدة، بوقاري، برج منايل، بوسعادة، دلس، الأغواط، المدية، المسيلة، سيدي عيسى، تيزي وزو. العديد من المؤسسات الإصلاحية في القبائل.

- إقليم وهران: عين تموشنت، آفلو، بني صاف، نمور (الغزوات)، وهران، بيريقو (المحمدية)، غليزان، سعيدة، سيدي بلعباس، سيق، تيارت، تلمسان.

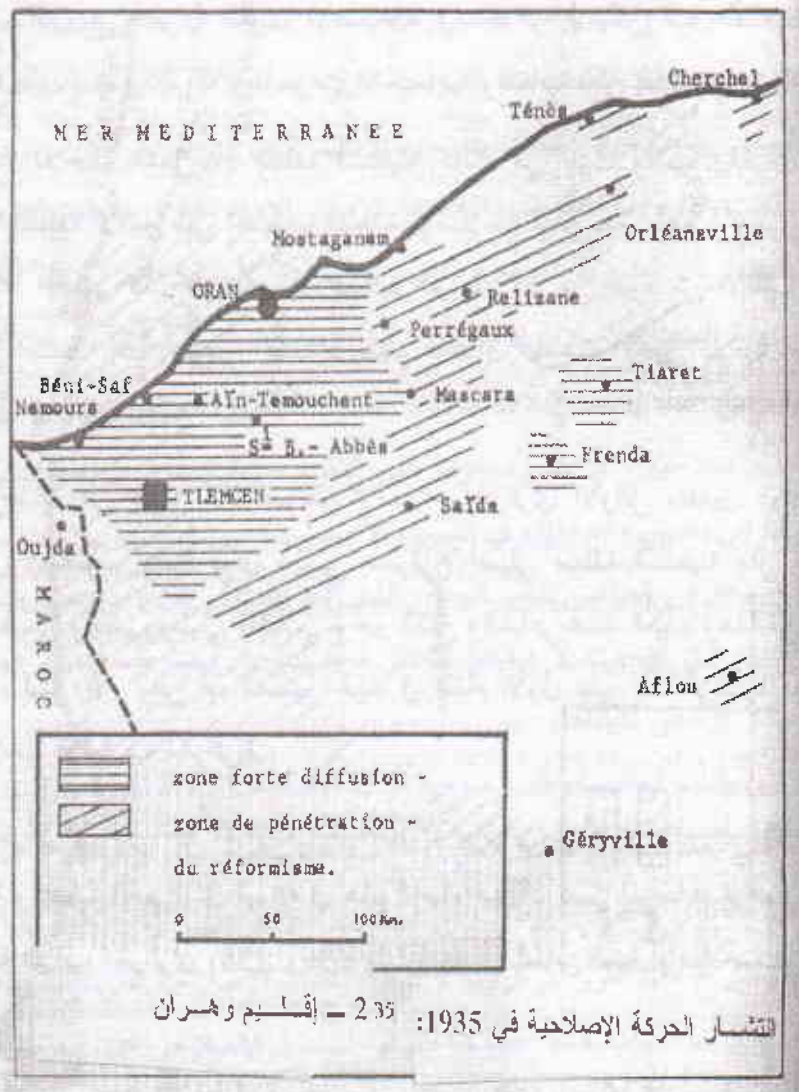


التنظيم: شرق الإصلاحية في 1935. 1 - الجزائر الشرقية والوسطى

يتبين من هذا ، بأن إقليم قسنطينة كانت له أكبر كثافة للرسوخ الإصلاحية.

التنظيم

أما إقليما وهران
شراكير الكبرى.
عاصمة لاسيما في



انتشار الحركة الإصلاحية 1935 - إقليم وهران -

أما إقليم وهران والعاصمة فإن كثافتهما متساوية تقريبا وهذا بالنظر إلى عدد المراكز الكبرى. غير أن عدد الوحدات الإصلاحية الصغرى كانت أكبر في منطقة العاصمة لاسيما في بلاد القبائل.

إن التوزيع الجغرافي للقوى الإصلاحية في الجزائر لم يكن ثمرة المصادفة. فيمكن تفسيره بتاريخ هذه الحركة وبالمميزات الاجتماعية والثقافية لكل إقليم من هذه الأقاليم.

إننا نلاحظ بالفعل بأن منطقة قسنطينة كانت من حيث واقعها الجغرافي وتقاليدنا الثقافية المنطقة الأقدر على احتضان الدعاية الإصلاحية الباديسية. وبفضل الجوار التونسي. فإن هذا الإقليم كان مشعبا بالكلاسيكية العربية أكثر من غيره من الأقاليم الجزائرية. وهكذا كانت إذن أحسن استعداد لفهم فاعتناق المذهب الديني للإصلاحيين وكذا للإحاطة بنشاطها الثقافي.

وفضلا عن هذا، كان صانعو الإصلاح الجزائري الأوائل متقنين ذوي التكوين الزيتوني (بعضهم كانوا ذوي تكوين مشرقي) أصيلي منطقة قسنطينة مثل ابن باديس والإبراهيمي والعقبي والملي والتبسي وخير الدين والشاعر محمد العيد، وهذا من باب ذكر الزعماء ليس إلا. ومن ثم، انصب الجهد في المقام الأول على هذا الإقليم، مهد الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية.

إن مركز الأساتذة الأجلاء للمذهب الإصلاحي في منطقة قسنطينة يفسر نشأة الدعاية والتنظيم الجرم الذي قيم به في هذه الجهة، قبل أن تصل الموجات الإصلاحية الأوسع إلى بقية التراب الجزائري (38). وجراء ذلك، نجد أن أساس البنية الإصلاحية قائم في إقليم الشرق.

هذا ولن ننسى الإشارة إلى عنصرين آخرين هامين ساهما في تيسير المهمة للأغوية الإصلاحيين في منطقة قسنطينة:

من جهة، لا يظهر أن المقاومة المرابطية شكلت عقبة كأداء للإصلاحيين في منطقة قسنطينة. فقد تبين أن النفوذ المرابطي أقل قوة في الشرق الجزائري من بقية التراب الوصي بسبب المستوى العالي نسبيا للدراسات الإسلامية التي كانت تقدم هناك، والنسبة الخمة من المثقفين الذين تلقوا في هذه الجهة تعليما عربيا مسبوغا بالحدثة.

من جهة أخرى، وبسبب هذا الانتشار الهام نسبياً للقومية العربية في منطقة قسنطينة، كان الأولياء مستعدين لاحتضان هذا التدريس العربي الحر. الأمر الذي منح للإصلاحيين امكانيات للعمل والدعاية أكبر مما كانت توفره الأقاليم الأخرى.

ولكن كانت الظروف الفكرية مواتية لنشر الأفكار الإصلاحية في المنطقة القسنطينية، فإنه يجب التسليم بأن الشروط السياسية كانت مواتية هي الأخرى. لقد مكنت المعطيات الديمغرافية غلبة العنصر الإسلامي (39) من ترقية الإطارات السياسية الاجتماعية الأهلية بعدد أكبر مما هي عليه في بقية البلاد. لذا فإن حضور المنتخبين المسلمين في المجالس المحلية كان ضماناً للإصلاحيين. مما يفسر، جزئياً على الأقل، حرية النشاط الواسعة نسبياً التي كان يتمتع بها ابن باديس وأصدقائه في إقليمهم الأصلي.

هذه المجموعة من العناصر تفسر النجاح الذي أحرزته الحركة الإصلاحية مبكراً في منطقة قسنطينة، التي أضحت لا ميدانها المختار فحسب، بل أيضاً ملجأها في الظروف الصعبة والمصدر الأساس لطاقتها.

فيما يتعلق بإقليم العاصمة، فإن رسوخ الحركة الإصلاحية فيه لم يشرع فيه بجدية إلا منذ 1927. ففي هذا التاريخ أقامت الحركة الإصلاحية بالعاصمة والأغواط، وهما طرفا الخبل السري المركزي (الطريق الوطني رقم 1) الذي عبره وعلى امتداده تغلغلت الحركة الإصلاحية. وخارج هذا المحور المركزي، لم تتجرأ الدعاية الإصلاحية على المغامرة كثيراً، فيما بين الحريين. أما أسباب هذه الحدود الجغرافية للنشاط الإصلاحي فهي بسيطة للغاية: كان التغلغل الإصلاحي مرهوناً بمدى سهولة وسائل الاتصال في فترة كان فيها استعمال سيارة محدوداً ومكلفاً. وكان الدعاة الإصلاحيون يؤثرون السكك الحديدية الكبرى. وكان محور العاصمة الأغواط مكوناً من خط للسكة الحديدية (الجزائر الخلفة) موصول بخط منتظم للحافلات. وهكذا كان خط التغلغل مرسومًا تمامًا. هذه الملاحظة تصدق كذلك على التغلغل الإصلاحي في منطقة وهران.

بقيت منطقة القبائل التي كان انتقال الأفكار فيها صعبا من وجهة قبلية، بسبب تضاريسها. ولكن هاهنا حظيت الحركة الإصلاحية بالتوفر على عدد كاف من الدعاة القبائل الذين تولوا بثفان نشر الحركة الإصلاحية في بلدتهم الأصلي. وفي هذا الباب، يجب تسجيل أسماء كل من عمر بعزير وسعيد بن عمر القزافي وناصر بن ناصر والفضل الورتلاي. لقد تكيف المذهب الإصلاحي مع بلاد القبائل بفضل المدارس الحرة المنشأة في أهم المراكز الحضرية، ولكن أيضا بفضل الزوايا المحلية التي سهر بعضها منذ البداية على أن تكون همزة وصل من أجل نشر الإصلاح في بلاد القبائل (40).

وهكذا اعتمدت الحركة الإصلاحية في منطقة العاصمة، على الأرضية القبائلية وعلى محور الجزائر الأغواط المركزي. كما استطاعت أن تترسخ بقوة في العاصمة بفضل جهود الشيخ العقبي ومحيطه. هذه المواقع القوية آمنت لها امكانيات كبيرة للإشعاع على وادي الشلف ومنطقة وهران.

المهام الأساسية لابن باديس

- 1929 (أ) العاصمة البليدة قسنطينة تبسة سوق أهراس
- 1930 (ب) قسنطينة سطيف برج بوعرييج تازمالت بني وغليس آقبو زاوية سيدي عبد الرحمن الإيلولي دلس سيدي عيش بوجي (بجاية) عزازقة تيزي وزو تيفزرت بورفيدون (أزفون) فور ناسيونال (الأربعاء ناث إبراهيم) ميشلي (عين الحمام).
- 1931 (ج) العاصمة البليدة مليانة أفوفيل (خميس مليانة) أوريانفيل (الأصنام) مستغام بوقيرات (زاوية التكوك) أرزيو وهران معسكر تيارت (زاوية غلام الله).
- 1932 (د) العاصمة المدية البرواقية بوغار (قصر البخاري) الحلقة الأغواط تيارت (تيسمسيلت) تيارت فرنلة معسكر سعيدة جيريڤيل (البيض) وهران سيدي فيالار

لمعباس عين تيموشنت تلمسان مغنية نمورس (الغزوات) ندرومة أرزيو بريقو (المحمدية) مستغانم بوقيرات غليزان.

1934 (هـ) قسنطينة تلاغمة برج بوعريريج عين مليلة سطيف لافيات (بوقاعة) بانة.

1935 (و) العاصمة برج منايل دلس تيزي وزو شاطودان الرمل سانت آرنو (العلمة) سطيف برج بوعريريج آقبو سيدي عيش تازمالت قلعة بني عباس بوجي (بجاية) وادي آميزور قرارم ميلة بونة (عناة).

هوامش:

- الشهاب، نوفمبر 1929، ص 48-50،
- أوت، 1930، ص 444.
- نوفمبر 1931، ص 663-671، ديسمبر 1931، ص 773-774، جانفي 1932، ص 43
- أوت 1932، ص 401-409،
- ماي 1934، ص 270-284،
- أوت 1935، ص 336،
- مارس 1935، ص 183-184. (لتوجيه الوعظ للمحتاج القاصدين مكة).

أخيرا، لم تكن لإقليم وهران سوى كثافة إصلاحية ضعيفة. ولم تطله الدعاية الإصلاحية بالفعل إلا بعد إنشاء ج ع م ج (1931). فلقد كانت العقبة المرابطية به كأداء سب وجود العديد من الجمعيات الكبرى (الطبيية، الدرقاوية...) والزوايا المؤثرة جدا سيما بمستغانم وتيارت ومازونة (41). فوسائل الاتصال، خارج محور السكة الحديدية حرائر وهران تلمسان، كانت غير متيسرة، ومن ثم كانت مصاريف الدعاية انطلاقا من قسنطينة تشكل انشغالا للحركة الإصلاحية. فنسبة المثقفين الإصلاحيين ذوي الأصل

الوهراني كانت ضئيلة للغاية. فإلى غاية 1934، أي عشر سنوات بعد قيام النشاط الإصلاحية، لم تكن الحلقات الباديسية لقسنطينة تضم بعد طلبة من وهران وضواحيها. وكان هذا الأمر عائقا هاما بالنسبة لانتشار الإصلاح في الغرب الجزائري. وهذا الانتشار الذي قيم به في ظروف غير مواتية تماما لم يوت أكلها إلا متأخرا وقد ظل مقصورا أساسا على مدينة الدراسات الإسلامية في منطقة وهران ألا وهي تلمسان.

باختصار، إن انتشار المذهب الإصلاحية في الجزائر احتفظ، إلى غاية اندلاع الحرب العالمية الأولى، بطابع قسنطيني. ولئن كانت منطقة العاصمة قد ضمت شيئا فشيئا إلى المجال الثقافي القسنطيني وموصولة بها بواسطة جبال القبائل، فإن المجال الإصلاحية للغرب الجزائري ألقى نفسه محصورا في تلمسان والمدن المتعلقة بها (منها مدينة وهران).

إذا استثنينا التغلغل الإصلاحية في القبائل الذي أبرزنا مميزاته الخاصة، فإننا نسجل في رسوخ الحركة الإصلاحية الباديسية لم يكن ممكنا، على الأقل في بدايته، إلا في المراكز الحضرية الهامة التي تتوفر على تقاليد ثقافية صلبة (مثل تلمسان) أو التي تشهد نوعا من التحول الفكري بدفع من المدرسة الفرنسية (مثل الأغواط).

ب. الدعامة السوسولوجية

للإبانة عن امتداد الحركة الإصلاحية في الجزائر فيما بين الحربين، يجدر بنا فحص الظروف التي حصل فيها الرسوخ التدريجي في البلاد، بعبارة أخرى، رسوخ مختلف الوحدات الإصلاحية عبر القطر الجزائري.

لكن المهمة، لسوء الحظ، ليست هينة على صعيد الجزائر برمتها: ذلك أن رسوخ الحركة الإصلاحية الباديسية لم يتم قط بشكل موحد ووفق صيغ متماثلة في جميع الأقاليم الجزائرية. فالسند السوسولوجي للحركة الإصلاحية لم يكن متجانسا بالضرورة. ثمة عمد

كثير من العوامل والمقومات المتأرجحة إن قليلا أو كثيرا كانت تتدخل في تحديد هذا السند، بحيث يبدو من غير المجدي إسناد صفات دائمة وصالحة لرسوخ الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر لما بين الحريين.

هذه المعطيات المتنوعة كانت مع ذلك متغيرة من وحدة إصلاحية إلى أخرى، بحسب ظروف التي نشأت في كنفها الخلية الإصلاحية، وحسب التوزيع الجغرافي لساكنة هذه المدينة أو تلك، وحسب تضيدها الاجتماعي ومستوياتها الثقافية وانتماءاتها التقليدية وسوابقها التاريخية الخاصة بالمدينة المعنية، وحسب صداقات وكراهيات اللحظة وتأثيرات القوى المعنوية والروحية المنظمة إن قليلا أو كثيرا (مثل الجمعيات الدينية المنبججة في المدينة أو حتى خارجها) وجماعات المصالح (مثل "الأسر الكبرى") دون أن ننسى تدخلات الإدارة المحتملة في الشؤون الدينية للجماعات الإسلامية المحلية، عن طريق الأعوان الرسميين تخمين على الشأن الديني وأسر القيادة أو بأي شكل من الأشكال الأخرى.

في الواقع، كانت كل وحدة إصلاحية تمتاز بخصائص معينة، وكانت لكل واحدة مشاكلها الخاصة أيضا. وحيال تعذر تحليل هذا التنوع الشديد، على الأقل بالدقة المرجوة، فإننا سنقصر التحليل على مثال واحد باعتمادنا وحدة نموذجية هي وحدة الأغواط التي كانت من المدن الأولى التي استقبلت زعيما إصلاحيا والتي انفتحت تدريجيا على الدعاية الجديدة كي تصبح مركزا إصلاحيا مثاليا.

الوحدة الإصلاحية لمدينة الأغواط

الموقع: في الفترة المعنية، كانت الأغواط واحة ذات أهمية متوسطة، ومركز الإقليم عسكري لغرداية التي تقع على بعد 430 كم من العاصمة، على المحور الكبير شمال غرب المكون من الطريق الوطني رقم 1 (42). ورغم بعض المميزات التي تميز البيئة (أرض ممتدة وجود أراض رملية وبعض الكتبان)، فإن الأغواط لم تكن مدينة من النوع

الصحراوي. إن "باب الصحراء" هذا كان في الواقع أكثر انفتاحا على الشمال، لا بسبب الضرورات الاقتصادية البينة فحسب، بل خاصة بسبب الدائقات والعادات والتبعات الاجتماعية والفكرية لسكانها.

2. الساكنة: الساكنة الحضرية كانت تقدر بقرابة 7000 نسمة خلال إحصاء 1926. وبالنظر إلى الساكنة البدوية وساكنة القصور ksours المنتمية إداريا إلى هذه المدينة، فإن عدد الساكنة البلدية بلغ 27486 نسمة. وقد تغيرت هذه الأرقام قليلا من 1926 إلى 1939 (43). بالنسبة لهذه الفترة التي تعنيها، يمثل عدد 7000 نسمة تقريبا كتلة الساكنة الحضرية للأغواط، التي طالتها تأثير الدعاية الإصلاحية أولا.

إن الساكنة المكونة من البدو الرحل والحضر بمنطقة الأغواط، رغم انتمائها إداريا إلى حد ما اقتصاديا إليها، لم تقع تحت تأثيرها الثقافي قط. فبالنظر إلى طريقة عيشها شبه الرعوي وشبه الزراعي، كانت مقطوعة بشكل يكاد يكون تاما عن آثار الحياة العصرية. فقلة التبادلات البشرية بين القبائل والمدينة جعلت المبادلات ذات الطابع الثقافي بين هذه وتلك شبه معدومة. وفضلا عن هذا، فإن الأحكام المسبقة الاجتماعية أشاعت الرقة والبغضاء الدائميتين بين الحضر والساكنة المجاورة. في مثل هذه الظروف، ليس من المبالغة القول بأن واحة الأغواط كانت بمثابة جزيرة. فباستثناء بعض التظاهرات الدينية الرسمية (الحج السنوي أو الموسمي إلى كردان وعين ماضي وقصر الحيران)، فإن سكان الأغواط لم يكونوا يشعرون بوجود وشائج بينهم وبين القبائل الرحل أو الحضر المجاورة.



نواحي الأغواط

كانت ساكنة الواحة تعتاش أساسا من استغلال أملاك زراعية صغيرة. أما الموارد الداعمة فكانت تضدر عن الصناعات التقليدية (غزل الصوف من قبل النساء) والتجارة الصغيرة: زربية الخرفان. كان المستوى الاقتصادي المتوسط متواضعا جدا. ولم تكن المدينة تتوفر إلا على قرابة عشر أسر ثرية (تجار أثرياء، ملاك كبار للأراضي الزراعية أو الماشية).

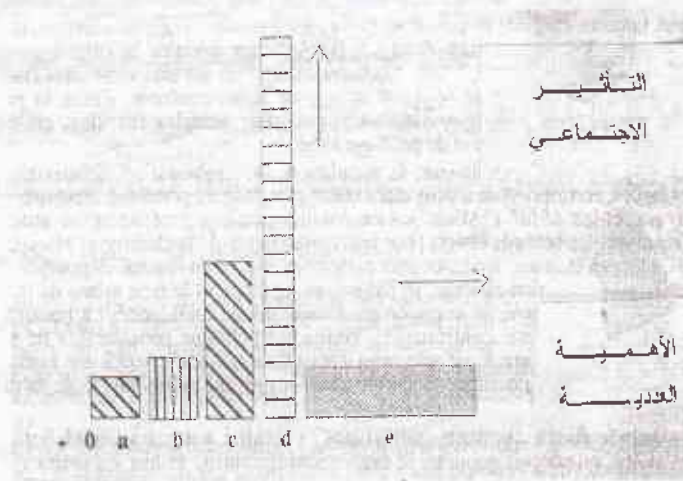
لم تكن رداة الوسائل الاقتصادية تسمح قط بالتطور الفكري السريع. وكان التجهيز المدرسي محدودا: مدرسة واحدة بعشرة أقسام ومدرسة "أهلية" نحو الأمية والتعليم الزراعي بتسمين. وكانت دراسات الشبان الأغواطين غالبا ما تتوقف عند الفراغ من الدراسة الابتدائية بعد الحصول على شهادة الدراسات الابتدائية *certificat d'études primaires* أو بدون الحصول عليها "الطبعة الأهلية" *indigène*. بعض التلاميذ النجباء كانوا يوفقون في اجتياز شهادة الدراسات الابتدائية "الطبعة الفرنسية"، لكن مساهم الفكري كان يتوقف هاهنا: أما الترقية الفكرية الحقيقية فقد كانت تقتضي مواصلة الدراسة في مؤسسات التعليم الثانوي الموجودة في الشمال (الجزائر، المدية، البليدة، مليانة). وهذا لم يكن متيسرا إلا للمحوظين القلائل. وكان الشبان الحاملون شهادة الدراسات الابتدائية * مضطرين في الغالب إلى الاندماج ثانية في وسطهم التقليدي الذي كان يقضي بفصلهم، بعد ذلك، نهائيا عن كل وسيلة تثقيفية بعد المدرسة.

إن السبيل الوحيد الذي سمح آنذاك بالاستفادة من الدراسة الابتدائية كان الإدارة عنية. لكن المناصب الإدارية النادرة الثانوية التي كان بالإمكان منحها للأهالي كانت مرهونة بانتقاء قاس يقضي كل أولئك الذين ليسوا بـ "أبناء الأسر الكبيرة" أو الذين لا يتمتعون برعاية وحماية لاسيما من قبل "القادة الأهليين".

3. الإطار الإداري: كان على رأس بلدية الأغواط المختلطة متصرف إداري عسكري ياعده العديد من الباشاغوات الذين كانوا وسطاء بين الإدارة والسكنة الحضرية ولقبية. بالنسبة للسكنة الأهلية، كانت الإدارة عبارة عن واقع بعيد. وما كان المسلمون يتنون به حقا هم "القادة الأهليون" (44)، الذين كانت صلاحياتهم أحيانا هائلة (لاسيما

خارج البلدية). كان للسكان الإسلامية للأغواط باشاغا ينحدر من أسرة احتفظت بمهمة القايد منذ فترة الاحتلال (1852-1853). ورغم أن هذه الأسرة القايدية (ب) كانت ذات تأثير جم في الأغواط، فإنها لم تكن قوية جدا. هناك أسرة قايدية (ف) مكلفة بتسيير فيدرالية قبائل الأربعاء قد لعبت دورا لا يستهان به في حياة المدينة رغم الطابع غير الحضري لصلاحياته. ذلك أن هذه الأسرة كانت في أوج قوتها، وقد وهبت الجزائر الخليفة جلول نائب شيخ العرب لسكرتة، الأمر الذي كان يمثل في تلك الفترة، إحدى أعلى الرتب التي يتطلع إليها كل قائد أهلي.

4. القوى الاجتماعية والمعنوية: لقد طغت على الحياة المحلية لعبة التعارض القائمة بين أسرتين قائدتين ب و ج. الأولى من أصل حضري والثانية من أصل قبلي. إحداهما كانت حليفة الجمعية التيجانية القوية منذ الغزو الاستعماري (185-253)، والثانية شعرت بأن نفوذها على القبائل الرحل قد زعزعت السلطة المعنوية لتلك الجمعية. أخيرا، كانت الساكنة الحضرية نفسها منقسمة بين هاتين الأسرتين بسبب الاعتبارات الدينية والسياسية المحلية.



من الوجهة الدينية، كانت ساكنة الأغواط تنقسم إلى نزعتين تطابقان تكتلين على وعي بتعارضهما القدم جدا: أولاد سرقين والأحلاف. كان الأوائل متشبثين بالتيجانية في حين كان الآخرون من أتباع القادرية. لكن، بينما كانت القادرية نزعة دينية صرفة وخالية من كل نوع من التنظيم الفعال، كانت التيجانية تمثل بالضبط نموذج الجمعية المبنية بصلابة ويطغى عليها الحرص على الفعالية. إن قرب المنزل الأم من هذه الجمعية (45) والتأثير السياسي الهائل لقادتها أعطيا للتيجانين الإحساس الحاد بالانتماء لا إلى أسرة روحية كبيرة فحسب، بل إلى نسيج اجتماعي قوي يحظى إن كثيرا أو قليلا بالحماية الإدارية.

عندما نعرف مدى حدة التنافس بين أولاد سرقين والأحلاف (46)، ندرك لماذا وجدت الحركة الإصلاحية أول حلفائها في هؤلاء الذين كانوا يعارضون المرابطة كما كانت تصورها التيجانية.

لقد أحدث ظهور الحركة الإصلاحية في الأغواط في شخص الشيخ مبارك الميلي (47) في 1927، تجمعا للقوى الاجتماعية والمعنوية المتعايشة. ولما كان أحد أهداف الحركة إصلاحية الأساسية هو رغبتها في محاربة المرابطة، واجه جزء الشعب الهام الذي كان منتصرا للتيجانية وكذا الأسرة القايدية ب، التي هي نفسها من أتباع وحلفاء هذه الجمعية. غير أنه حظي بالاستفادة من تواطؤ بل الحماية الصريحة للأسرة القايدية (ف) وقد وجد ضمن القادرية حلفاء مستعدين لمساعدته في كفاحه الذي خاضه ضد التيجانية التي كانت الأوساط الإصلاحية تعدها آنذاك تجسيدا لجميع الأغلط والأخطاء التي ارتكبتها المرابطة الجزائرية.

إذا كان رسوخ الوحدة الإصلاحية بالأغواط قد ساعدته نسيبا عوامل مختلفة فإنه واجه أيضا صعوبات جمة. فلم يكن جميع حلفاء الشيخ مبارك من المعجبين المتحمسين بهذا الأستاذ ولا بأتباع أوفياء كلهم للسلفية. فلعبة السياسة المحلية والحسابات الضيقة ونوع من الخذلقة قد ساهمت في النجاحات الأولى للنشاط الإصلاحي لمبارك الميلي بالأغواط. في

الترسيمة التالية والتعليق عليها، نريد أن نلخص ونحلل العوامل المختلفة التي تدخلت في تكوين الوحدة الإصلاحية الأولى للأغواط (1927-1933).

مؤسس ومنتشط الوحدة الإصلاحية من 1927 إلى 1933: الشيخ مبارك الميلي (أنظر أعلاه)

أ. نواة الطلبة المكونة من صنفين من التلاميذ:

- تلاميذ دوو تكوين عربي محض. المصادر الأساسية: تونس، الأزهر. معجزة متحمسون بمصر والعربية السعودية.

- تلاميذ تكونوا، بالموازة، في المدرسة الفرنسية. المصادر: الكمالية (نسبة إلى كمال مصطفى أتاترك)، مصر. متأثرون بشعارات الفتيان الجزائريين وبأصوات الحركة الوطنية الناشئة، آتون من "الشمال" (العاصمة)

ب. **مستمعون بالغون أحرار:** جماعات من الناس ميسوري الحال إلى حد بعيد بحيث يمكنهم تخصيص جزء من وقتهم للاستماع إلى خطب الشيخ مبارك. مؤسسون لبيرايون متحررون من جمعياتهم الدينية القديمة (خاصة القادرية) والراغبون في الترقية الاجتماعية. دعمهم للدعاية الإصلاحية كان بمثابة اختيار للحدثة ويعبر في الوقت ذاته عن رغبتهم في الانفتاح على تأثيرات الشمال الواعدة بالانعتاق الفكري والمعنوي. فبانضمامهم للأفكار الإصلاحية، كانوا يدون أيضا معادتهم التقليدية للحركة المرابطية المحلية الممثلة في الجمعية التيجانية.

ج. **أولياء الطلبة:** جلهم من التجار الأغنياء بل من "البرجوازيين". تحذوهم الرغبة في الظهور بمظهر "الأغنياء الطيبين" وهذا من خلال دعم النشاط الديني لعالم حرجي الزيتونة. ثم نوع من التفاخر يغشى سلوكيات بعض أنصار الشيخ مبارك، وهذا هو الذي أدى إلى أن الحركة الإصلاحية كانت تتمتع في "الشمال" بدعم "المتحضرين". وكان يتفق بالناس آنذاك الوقوف إلى جانب الحركة الإصلاحية التي كانت تبدو بوصفها حركة المستقبل. نسجل هاهنا بأن المساعدة المالية الممنوحة للوحدة الإصلاحية المحلية من قبل

أثرياء الأغواط لم تكن مصحوبة بالضرورة بالانضمام الصادق إلى المذهب الإصلاحي. وفي الصلوات القائمة بين هؤلاء الأغنياء والحركة الإصلاحية كان الورع الديني منعما. وكانوا يتصرفون إزاء الوحدة الإصلاحية المعنية بوصفهم شركاء وصاية أكثر من كونهم مناضلين مقتنعين بالمذهب الإصلاحي في حد ذاته.

د. الأسرة القايدية: (ف) مكلفة من قبل الإدارة بفيدرالية بدو الأربعاء. وهي أسرة منافسة لأسرة قايدية أخرى (ب) ذات أصل حضري لها صلاحيات حضرية. كما هي منافسة للجمعية الهامة للتيجانية التي كان في مقدور تأثيرها الجرم على القبائل الرحل أن تحجب قوة منزلة السادة الأهالي. إن هذه الأسرة الفخورة بانطوائها على "الخليفة" جلول، أحد أبرز الشخصيات المسلمة الأكثر تأثيرا للمستعمرة (48)، المتمتعة بحماية أكبر، كانت تشعر بأنها فوق السلطات المحلية كما كانت تفتخر بكونها قادرة على ضمان نوع من اللاعقاب لا لزيائتها فحسب، بل لكل من يريد الانضواء تحت رايها. يمكن تفسير الدعم الذي قدمته للوحدة الإصلاحية للأغواط بالحاجة إلى تأكيد قوتها والإبانة عن رحابة صدرها وليس من باب الحماس الديني ولا من باب الاختيار العقلن لصالح الحركة الإصلاحية. وهذا ما يبرهن بأن الموقف الموالي للإصلاحيين لهذه الأسرة كان مبعثه الحرص على الصيت وسياسة الإرضاء، علما بأنها لقيت بعد سنوات دعم الشيخ مبارك عندما أدركت أن الحركة الإصلاحية الباديسية كانت تهاجم منازل الأسياد الأهالي والمنازل المرابطية.

هـ. المتعاطفون: ينحدر جل هؤلاء من الوسط العمالي الحضري، وهم شبان تخلصوا إن كثيرا أو قليلا من التقاليد التي لا تتماشى قط مع الحياة العصرية (لاسيما في مجال البدلة). ولما كانوا معارضين للأحكام المسبقة الاجتماعية والأخلاقية للجيل القديم، فهم يسخرون من المعتقدات المرابطية القائمة في أسرهم. وبوصفهم أنصارا متحمسين لـ "التقدم" و"العقل"، يرتاحون عندما يرون السلطات الدينية جديرة بالاحترام على غرار سلطات للحركة الإصلاحية الباديسية وهي تدعو إلى محاربة الهيمنة المعنوية للجمعيات الدينية ودعوة

المسلمين إلى البحث عن سبيل "الحداثة". هؤلاء المتعاطفون أنفسهم كانوا مقتنعين بأن الدعاية الإصلاحية مواتية لنشر الأفكار الوطنية الغالية على أنفسهم. لقد وجدت هذه الشبيبة شبه المنحرفة، والتي لم تكن مثقفة مع ذلك، في الحركة الإصلاحية الحزب الذي يمكّنها من الإعراب عن حماسها. وكانت مدينة للشيخ مبارك لأنه قضى على جمود مدينته الصغيرة ووفّر لها الذريعة لتأكيد أفكارها والإبانة عن طموحاتها.

وكان من آثار الدعوة الإصلاحية للشيخ مبارك استثارة الغليان المعنوي في المدينة الصغيرة النائمة أي الأغواط. وبمعزل عن النقاش الديني بين التبعة التقليدية والتبعة الإصلاحية، حصلت مواجهة بين جيلين ونزعتين اجتماعيتين. وقد ظفرت القضية الإصلاحية بخارج العناصر المتفكّهة حقا بجزء من الشبيبة الواعية بطروفها ومسؤوليتها. والمناصرة للإسلام الليبرالي المجرد من القيود التي فرضتها الأطر الدينية التقليدية كالمرابطة وبخاصة الجمعية القوية المجاورة للأغواط: التيجانية، وأخيرا البرجوازية الصغيرة الحريصة على تبني مظهر جديد ينم عن الانتصار لكل ما من شأنه أن يسهم في التطور الديني والاجتماعي لجماعة المسلمين.

هكذا أمكننا، من خلال تحليل الظروف الخاصة بإنشاء وحدة إصلاحية بالأغواط. إلقاء الضوء على مختلف العوامل التي شجعت التغلغل الإصلاحي في هذه الواحة. لم تكن جميع هذه العوامل ذات طابع ديني ولم تكن قائمة فقط على خصال وصفات الشيخ مبارك الميلي. فقرائح الداعية الإصلاحي الشخصية وغازاة علمه الديني لم تكن بالضرورة ضمانات للنجاح. وعلى عكس ذلك، فإن قوة الإقناع والحس السياسي وبعض الانتهازية ربما، كانت كلها عوامل مساعدة لإسمااع صوت الحركة الإصلاحية في وسط المدن الداخلية المتشعبة بتقاليدها والمتأثرة جدا بأحكامها المسبقة وغير المجبولة على التأثر بالأفكار الجديدة.

كما تمكنا في الوقت ذاته من أن نبين بأن لعبة القوى المتنافسة الداخلية، في مركز صغير كالأغواط، يمكن أن تخدم الحركة الإصلاحية بفعالية أكبر من إغواء المذهب. وهذا ما جعلنا نخلص إلى أن أتباع الحركة الإصلاحية لم يكونوا كذلك عن اقتناع عميق أو بدافع الحماس الديني الصرف.

لم يكن السند السوسولوجي للحركة الإصلاحية إذن ملجأ بالإيمان. وفضلا عن هذا، لم يكن متجانسا. فإذا استثنينا أقلية الأتباع المتضمنين انضماما مخلصا لمذهبها، فيمكننا القول بأن هذه الحركة كانت تنطوي أكثر على حلفاء منها على أتباع أوفياء. وهؤلاء يصدر عن أساسا عن الطبقات المتنورة تلك التي تخلصت من كل حكم مسبق ومن كل رباط مع القوى الدينية التقليدية.

بالفعل، كانت الأفكار الإصلاحية تعثر على ميدان موات للغاية في أوساط الرجوازية الصغيرة المثقفة والتجارية. إن الدراسة المتأنية للسند السوسولوجي للحركة الباديسية تكشف بأن هذه الرجوازية قد شكلت، في البداية، الدعم الأساس المادي والمعنوي للقضية الإصلاحية (49). ولما كانت متفتحة على أفكار التقدم ومتخلصة من الترهات وغير مبالاة للترعات الصوفية، فكان في وسعها أن ترحب بحركة تبدو محملة بنوايا دينية طاهرة وطموحات اجتماعية وثقافية نبيلة.

والحال أن الدعاية الإصلاحية كانت تنطوي على جاذبية أخرى جلبت لها صيتا مواتيا في صلب الجمهور المتفتح على المسائل الاجتماعية والسياسية: يتعلق الأمر بالتوجه الوطني للتعليم الإصلاحي. ذلك أن دعاية ابن باديس، المتمحورة حول المفهومين الأساسيين للإسلام والقومية العربية اتخذت مبكرا وعلى نحو بين بعد أزمة 1933-1934 مظهرا سياسيا. وهكذا انضاف تدريجيا إلى الانشغاليين الأساسيين للحركة الإصلاحية الإسلام والثقافة العربية انشغال جديد: المستقبل السياسي للشعب الأهلي.

هذا التقارب القائم بين الأفكار الباديسية وأفكاره السياسية والالتزام المزدوج الذي اضطلع به سواء على الصعيد الديني أو الثقافي والاجتماعي، جلب له الكثير من التعاطف. إن الحركة الإصلاحية، بدغدغتها للحس الوطني لهؤلاء، وتبويجها الطموحات الثقافية لأولئك، مدشنة عهدا جديدا من الأخوة بالنسبة لأولئك الذين كانوا يحملون بنهضة إسلامية، ظهرت خلال الثلاثينيات بوصفها الحزب المثالي للمسلمين الجزائريين الحريصين على الحياة الروحية والالتزام في الحياة العصرية في الوقت عينه.

ج. الجمهور الإصلاحي

كل شيء إذن كان ينحو إلى تقدم الحركة الإصلاحية الباديسية كحزب المستقبل. وهذا كان من شأنه أن يهبها أصوات جمهور عريض ومتنوع في الآن نفسه. كان عدد الأتباع المقبلين على الحركة في تزايد مستمر. وقد كان الناس ينضمون إلى الحزب الباديسي بدافع المثالية الدينية والحماس من أجل البرنامج الثقافي للعلماء ومن باب الإعجاب بشخصية ابن باديس. كما كان الناس يقبلون عليه بدافع العزة الوطنية والتعاطف مع هذا الداعية الموهوب ومن باب الصداقة لهذا القيم على الدعاية بلا مقابل، ومن باب رد الفعل ضد سلوك هذا المرابط أو ذلك، أو هذا العون الرسمي القيم على الشأن الديني الإسلامي.

شيئا فشيئا، أصبحت القضية الإصلاحية مسألة المجموعة كلها وليست مسألة طائفة دينية أو سياسية بعينها أو طبقة اجتماعية دون غيرها. في المحصلة، بدا أنه لا يمكن أن يكون للمسلمين سوى سبيلين اثنين: سبيل الإسلام المحدد المطهر، والثقافة العربية المرقاة، والشخصية الجزائرية التي أعيد تأهيلها والتضامن المغاربي والعربي الإسلامي أو سبيل المرابطة والحمود الثقافي والاستكانة أمام الوصاية الإدارية على الدين الإسلامي والانكفاء على الذات وعدم الاكترات بالراهن السياسي والثقافي للعالم العربي. فهذا التوازي

الموضوع بين السبيلين استثار العقول حتى في الأوساط المتواضعة جدا. وهكذا لم يتردد الناس كثيرا في الإقدام على الاختيار.

يمكننا أن نعتبر أنه انطلاقا من 1935، سنة أول مؤتمر وطني إصلاحي، ظفرت الحركة الباديسية بالنصر نظريا، حتى وإن لم تكن قد بلغت أوج توسعها وذرورة تأثيرها. ولكن ظلت تواجه المعارضة الشرسة للعديد من الدور المرابطية التي أمهنتها دعايتها الدينية، والتي هددها تأثيرها الاجتماعي المتعاضم بالعزلة، فقد أحدثت في الوقت عينه تيارا من الفضول بل التعاطف بين صفوف المرابطين من ذوي النوايا الحسنة.

ومنذ 1934، سجّل انضمام العديد من المرابطين للقضية الإصلاحية (50). ومثل هذه الأحداث أخذت تفاجئ وأحيانا تخيف الملاحظين الأوربيين المتعودين على الفكرة التي مؤداها أن قوة الحزب الإسلامي المحافظ شرط لا مندوحة عنه للإبقاء على الهيمنة الفرنسية والنظام في الجزائر. إن ميل بعض المرابطين نحو الحركة الإصلاحية كان يتمّ دون منازع عن انقلاب في ميزان القوى الدينية في صلب المجموعة الإسلامية للجزائر (51).

كما كان دالا أيضا على التطور العام للذهنيات في الأوساط الإسلامية. فلما كانت الدعاية الدينية والثقافية للإصلاحيين غير منفصلة عن مطالبهم الاجتماعية والسياسية، فإن تقدم الفكرة الوطنية في الجزائر قد شجع انتشار المذهب الإصلاحي.

لهذا كان من الخطأ بمكان القول بأن جميع أتباع الحركة الإصلاحية كانوا كذلك عن قناعة أو تحوّل دينيين. إننا نميل بالأحرى إلى الاعتقاد بأن كل قطاع من الجمهور الإصلاحي كان منبها بوجه معين من وجوه المذهب الباديسي. فأولئك الذين كانوا يبحثون فيه عن تعميق الإيمان وتطهير العقيدة ووسيلة لمعاودة الصلة مع تراث السلف الأول للإسلام، كانوا دون شك أقلية من المؤمنين الأقوياء المسكونين بالمثالية الإسلامية والذين يحنّون إلى "العصر الذهبي" للسلف.

أما أولئك الذين كان عددهم أكبر، فهم في نظرنا أنصار الحركة الإصلاحية لاسيما في أوساط الشبان الذين كانوا ينظرون إليها بوصفها حركة ثقافية وانفتاحا على العالم العربي المعاصر. فالعديد من الشبان الجزائريين المنبهرين بصيت وسمعة مصر والعربية السعودية وسوريا ولبنان وفلسطين كانوا ممتنين للإصلاحيين الذين جعلوهم يستأنسون بـ "القومية العربية".

وفضلا عن هذا، كانت الحركة تحرك حساسيتهم بتمكينهم من المشاركة في بعث اللغة العربية في بلادهم. فعن طريق المدرسة ومنبر المسجد والجريدة وأباشيد الكشافة، أصبحت العربية شيئا فشيئا مأبوسة لدى تلاميذ الإصلاحيين. وكانت التظاهرات الثقافية تسمح لهم بين الفينة والأخرى باكتشاف مواهبهم من خلال الفصاحة والقرينة الشعرية والتمثيل المسرحي. يفضل التعليم الإصلاحي، اكتشف الشبان الجزائريون الأغذية الفكرية التي ظلت إلى غاية تلك اللحظة مجهولة لدى الكبار: كنوز الأدب العربي الكلاسيكي وعيون الأدب العربي الحديث.

ولئن كان الشبان الجزائريون مدينين بثقافتهم العربية، على بساطتها، للإصلاحيين، فقد كانوا أيضا مدينين لهم بالافتخار الذي كانوا يستشعرونه. ذلك أن بين المدرسة الفرنسية المستعصية عليهم، وبين التعليم التقليدي البالي جدا، كان ثمة سبيل جديد للاتفاق الفكري بالنسبة للشبيبة المسلمة، وكان هذا السبيل هو الحركة الإصلاحية الباديسية التي كانت تفتخر بتدشينها هذا السبيل الجديد.

لكن إذا كانت الحركة الإصلاحية قد حظيت بتعاطف الشبيبة، فإن ذلك قد كان دون ريب من باب الانضمام الوجداني لا من باب الانتصار لمذاهبها. لهذا، نحن نستشف، عبر العبارة الساخرة لأحد ملاحظي تلك الفترة حكما صائبا حين ذهب إلى القول في الجزائر، تبدي الوهابية الجديدة (ويقصد الحركة الإصلاحية) خاصة بوصفها موضة

mode . إنها عبارة عن تكلف وتصنع فكري وأناقاة مزعومة تبدو كوضع طربوش مصري على الرأس" (52).

لا مرأى في أن الحركة الإصلاحية استفادت من نوع من المباهاة snobisme وسط الجيل الجديد للثلاثينيات. فبالنسبة للفتيان الجزائريين، فإن الحركة الإصلاحية قد عززت صفوفهم ضد التقاليد البالية والأحكام المسبقة لوسطهم الاجتماعي. ذلك أن وإن بدأ ذلك أمرا مفارقا أن هؤلاء الشبان الموالين للإصلاحيين كانوا يظهرون بالحماس نفسه إعجابهم الجرم بتركيا كمال آتاترك والعربية السعودية لابن سعود. ويبدو أن إعجابهم غير المعقول لهذين الوجهين المتعارضين للحياة الإسلامية المعاصرة يستمد تبريره الكافي من المعاداة المبرمة التي كانت الأوساط الجزائرية المحافظة تبديها إزاء الكمالية والحكم تيوقراطي لابن سعود. كما ألقى امتداده في الدعاية السياسية الدينية للإصلاحيين.

غير أنه بالنسبة لهذه الشببية التي كانت تستظهر الإصلاح من باب رد الفعل على تقاليد الشعبية ومن باب المباهاة، فإن الحركة الإصلاحية كانت تمثل مصدر الحماس السياسي والوجدان الثقافي أكثر من كونها مصدرا للانضباط الأخلاقي والديني.

بالنسبة للفتيات الأخرى من الجزائريين، فإن جاذبية الحركة الإصلاحية تكمن، على عكس ذلك، في نكران الذات المبين لأتانية العديد من الزوايا المرابطية. فبينما كانت هذه الزوايا تعيش لنفسها، حرصا على استمرار تقليدها المقدس وضمان استمرار وجودها في الجماعة، كانت الحركة الإصلاحية تتبدى كمصلحة وطنية، إذ كانت تتفانى من أجل الجماعة ولا تلتمس خدماتها، غايتها ليست السعادة الدنيوية لطائفة ما ولا النجاح المؤقت لذهبها، بل غايتها ببساطة هي ترقية معنويات الشعب المسلم بطرق إصلاحية. وهذا وجه من الوجوه التي تأثر بها كثيرا المؤمنون المتعلقون بالقيم الأخلاقية الكبرى.

فيما يتعلق ببعض الجزائريين الآخرين، كانت الحركة الإصلاحية تلهب حماسهم بفضل مقاومتها للإدارة ورغبتها في سحب الشأن الديني الإسلامي من الدولة بكل الطرق القانونية الممكنة (53) وحتى سد عجز الإدارة في مجال تعليم اللغة العربية وهذا بتنظيم تعليم عربي حر ذي طابع وطني.

ويصنعهم هذا، ذهب الإصلاحيون إلى أبعد مما ذهب إليه السياسيون المسلمون. لم يكتفوا قط بمحاصرة الإدارة بالمطالب التي ظلت في الغالب أفلاطونية. كانوا يجتهدون في القيام بأي شيء كتحسين الوضع المادي للشعب الأهلي ومباشرة ترقية معنوياته وتوجيهه في جزائريته. كان الإصلاحيون يبذلون قصارى جهودهم لتلقين الشبان كما المواطنين الناضجين الحد الأدنى من المفاهيم العربية الإسلامية التي من شأنها أن تزودهم بالإحساس بالانتماء إلى جماعة قائمة الذات وربما الرغبة في أن يشحنوا مع الأمة الجزائرية للغد.

وكما نرى، كانت العواقب السياسية للدعاية الإصلاحية أمرا لا ينكر. فعلى جميع الأصعدة للحياة الجزائرية الإسلامية (المسجد، المدرسة، الصحافة، بلورة الفكر والمطالب السياسية...)، كانت ثمة آثار للنشاط والمبادرة الإصلاحيين. وقد انتهى الأمر بأولئك الذين أدهشتهم بخاصة التظاهرات الاجتماعية والسياسية للحركة الإصلاحية إلى اعتبار هذه الحركة حزبا سياسيا يتميز عن غيره من الأحزاب برعته الدينية.

صحيح أن النشاطات غير الدينية للحركة الإصلاحية الباديسية قد حجت أحيانا، لاسيما في فترات الأزمة (1934-1936...) وجهتها الأولى التي كانت ذات طبيعة روحية وأخلاقية. وإذا نحن قصرنا نشاط الإصلاحيين على التراب الجزائري فيما بين الحريين، فيمكننا أولا الميل إلى تحديد حركتهم وفق المرجعيات الخارجية. لكن التظاهرات المباشرة للحركة الباديسية لا تسمح بالإحاطة لأول وهلة بكل أبعادها وقيمتها. فالموازاة

مع مشاركتها
بأناة مذاهبها،
إلى حد

الاجتماعي وال
إصلاحية الأ
عليها الآن الوقوف
من باديس وفريد

هوامش الفصل

- (1) الشهاب، أوت
- (2) مرسوم اتخذ
الجزائر 8 نوفمبر
- (3) الشهاب، ماي
- (4) الذكر في هذا
يناير 1934
- (5) نتائج أثار ارتياح
Algériens et
- (6) 1938, p.220
- (7) الشهاب، جوان
- (8) في 7 جوان 5
- (9) الانتقال إلى وزار
- (10) جورج لوبو،
- (11) الشهاب، أوت
- (12) عرض في 717

مع مشاركتها النشطة في حياة المدينة، بمختلف أشكالها، كانت الحركة الباديسية تبلور بأناة مذاهبها، تارة تحت الإلهام المباشر للحدث وتارة أخرى بمنأى عن كل طارئ.

إلى حدّ الآن، سعينا إلى تحديد موقع الحركة الإصلاحية الباديسية في وسطها الاجتماعي والثقافي وفي إطارها التاريخي. وقد أمكننا الإبانة هنا وهناك عن بعض المواقف الإصلاحية الأكثر دلالة عبر تقلبات الحياة الجزائرية خلال العشرينيات والثلاثينيات. يتعين علينا الآن الوقوف على الأوجه المذهبية لهذه الحركة الإصلاحية التي دعا إليها عبد الحميد بن باديس وفريق الشّهاب.

هوامش الفصل الثاني

- (1) الشهاب، أوت 1934، ص 371.
- (2) مرسوم اتخذ بطلب من مارسيل ريني، وزير الداخلية (سيناتور اليسار الديمقراطي، العضو في وزارة ب. أ فلاندران 8 نوفمبر 1934 31 ماي 1935) إثر سفر دراسي مدته خمسة عشر يوما في الجزائر.
- (3) الشهاب، ماي 1935، ص 126.
- (4) لنذكر في هذا الصدد بانتصار "اتحاد المنتخبين المسلمين" بتسنطينة (القرييين من الإصلاحيين) في الانتخابات المحلية لأكتوبر 1934 ونجاح العديد من التحالفات الفرنسية الإسلامية في الانتخابات البلدية لأفريل ماي 1935. هذه النتائج أثارت ارتباحا ما في الحالة المسلمة رغم الأحداث المؤسفة والتدابير الإدارية التخريفية التي تلتها.
- (5) Congrès de "l'Association des savants religieux musulmans algériens et des chefs de zaouïas"
- (6) AF, mai 1938, p.220
- (7) الشهاب، جوان 1925، ص 186.
- (8) في 7 جوان 1935، بعد ديوان فرديناند بويسان العابر (14 جوان 1935).
- (9) المنتقل إلى وزارة المالية.
- (10) جورج لوبو، خليفة جول كارو، عين على رأس الجزائر في 21 /9 /1935.
- (11) الشهاب، أوت، 1935، ص 336-337.
- (12) عرض في AF, déc.1935, p.716-717

(13) ربما يكون الإصلاحيون قد استحضروا المؤتمر الأول لاتحاد الجمعيات العلمية لإفريقيا الشمالية المنعقد في العاصمة

بومي 10 و 11 جوان من نفس السنة. هذا مجرد فرضية.

(14) مجلد واحد، 238 ص، قسنطينة 1935.

(15) ص 73106.

(16) وهذه بعض الأسماء: محمد خير الدين، عمر بعيزي، عيد صالح، حمزة بكوشة، فرحات دراجي، معطفى بن

حلوش، محمد بن عبيد، عمر بسكري، فضيل الورتاني، سعيد بن عمر قزاني، ناصر بالناصر، ربيع بن الأخضر، علي

بن سعد الغماري إلخ. بالنسبة لهذا الفصيل الشاب الإصلاح، سيلعب الشيخ خير الدين دورا من الطراز الأول غداة

الحرب العالمية الثانية في صلب الفريق القائد ل ج ع م ج (كنايب للرئيس) وفي تاريخ الحركة الوطنية. أنظر أعماله

مذكراته: مذكراتي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 5 أجزاء، د.ت.

(17) باعتماد تأسيس الشهاب ككتلة انطلاق (نوفمبر 1925).

(18) La Défense, n°88, du 3 janv. 1936, p.1 sous le titre: "Nos revendications" – Ce que nous dit le cheikh A. Ben Badis.

وهذه هي الفقرة التي يعبر فيها ابن باديس عن فكرة مؤتمر إسلامي

جزائري:

"إن تحديد القانون السياسي للمسلم الجزائري، الذي هو قضية حيوية، يجب أن يناقش ويسوى نهائيا، لا من قبل شخص

واحد أيا كانت قيمته وسلطته ولا من قبل مجموعة أيا كان صيتها وتأثيرها على الجماهير بل من قبل جميع ممثلي وقادة

الرأي الإسلامي. فرجال السياسة والعلماء والمنتخبين والقضاة المسلمون والأساتذة والمدرسون إلخ كلهم مؤهلون

لإعطاء رأيهم في هذه المسألة الأساسية".

(19) Histoire de l'Europe contemporaine, trad. M. Baudoux, Verviers (Belgique) 1964, I p.297

(20) كانت شخصية ليون بلوم محل احترام جم لدى ممثلي الرأي الإسلامي لا بسبب أفكاره السياسية الخاصة بل أيضا

لأنه كان قريبا جدا من موريس فيوليت الحاكم العام السابق للجزائر الذي كان يكن له إعجابا ومحبة عميقتين. وكان

ابن باديس نفسه يدعو موريس فيوليت في كثير من الأحيان بـ "الحاكم الحبيب".

(21) كتب فرحات عباس آنذاك قائلا: "نحن نشاهد مبارزة شرسة بين إرادة الحكومة المركزية التي تريد أن تقوم بشي،

لصالحنا والإرادة المماثلة للإدارة الجزائرية التي لا تريد أن تفعل شيئا". La Défense, n°116, 14 Août 1936,

p.1

(22) بعد توقيف جريدته الثالثة "الصراط" في 1934، منعت الحركة الإصلاحية من إصدار أي صحيفة أخرى بالعربية

(الشهاب، أوت 1934، ص 378).

(23) "البصائر" اللسان الرسمي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، 1936-1939، ثم ظهور جديد من 1947 إلى

1956. شعارها: العروبة والإسلام". عند الإعلان عن صدور هذه الأسبوعية كتبت الشهاب: [ها هي إحدى أنظمة

الثلاث التي سلطت على جمعية العلماء قد رفعت توقيف الصحافة ومنع أعضائها من الدخول إلى المساجد ورفضت

الترخيص بفتح مدارس حرة جديدة، وهذا بعد انتظار طويل. وإنا نأمل أن ترفع عنا المظالم الأخرى [الشهاب، فيغري 1936، ص 636].

(24) الشهاب، جوان، 1936 ص 159. هذا التصريح الإصلاحي ينضم إلى جميع التصريحات الحماسية والمتفائلة للأوساط الإسلامية للجزائر، خلال انتصار الجبهة الشعبية. لاستكمال هذه اللوحة نسجل وثيقة نراها التمييز الأكثر حيوية عن الفرحة الشعبية عند الإعلان عن التغييرات السياسية الحاصلة في فرنسا. وتعلق الأمر بقصيدة شعرية بالعربية لدارجة لشاعر مشهور آنذاك : محمد عباس الأحمري الذي كان مغنيا "ملتزما" قريبا جدا من الأوساط الإصلاحية والوطنية (لقد أصدر صحيفة هزلية صغيرة سماها "المرصاد"، الجزائر 1932) بمجولة كلها للدفاع عن قضية العلماء...

(25) لاستكمال وصف المناخ السياسي لربيع وصيف 1936 في الجزائر، من المفيد الإشارة إلى: أم التفاوض على المعاهدات التي كان من المفروض أن تؤدي إلى نهاية المهدات الفرنسية على سوريا ولبنان. ب) المفاوضات الإنجليزية للصربية المحضرة للاستقلال التام لمصر... كان الإصلاحيون يتابعون بشغف هذه القضايا المتعلقة بالشرق الأوسط. ...

(26) حول هذا المؤتمر، يمكن العودة إلى الوثيقة الأساسية: الشهاب، جويلية 1936 ص 191-216.

(27) أنظر أعلاه.

(28) المستشار العام والمندوب المالي: الدكتور محمد صالح بن جلول الذي أدى دورا ممتازا في الشؤون الإسلامية خلال ثلاثينيات...

(29) AF, nov. 1936, p.586

(30) مصالي حاج محمد، رئيس نجم شمال إفريقيا (تشكيلة سياسية يسارية) ومنشط جريدته الباريسية الأمة...

(31) عن وعي أو عن غير وعي، سعى منظمو المؤتمر إلى إعطائه وجه الجبهة الشعبية الإسلامية. نسجل بأن المرابطين وحملي الإكليروس الإسلامي لم يشاركوا في هذا المؤتمر الوطني.

(32) أنظر أعلاه.

(33) الشهاب، أبريل 1936، ص 44.

(34) ومن ثم المحرمات العديدة التي تعرض لها الإصلاحيون في الصحافة ذات التعبير الفرنسي من قبل الأنصار المقتنعين

للاتحاد الفرنسي الإسلامي مثل *La Voix des Humbles et La Voix des Indigènes*

(35) حسب أحد ملاحظتي تلكم الفترة: "لا يتخلو مركز في الجزائر لا يتوفر فيه هذا الحزب على تنظيم مشكل بكيفية

من فكيفيات" *La Lutte Sociale*, citée par AF, sept. 1934, p.538

(36) الشهاب، أوت 1934، ص 383.

(37) السجل، ص 80.

(38) هل كان العمل الدعائي هذا ممكنا في الظروف المشار إليها لو لم يحظ الإصلاحيون بنوع من التسامح الإداري؟

من ثابت أن لا الإدارة ولا الرأي الفرنسي أبدى معارضة للحركة الإصلاحية وعداوة شرسة شراسة العداوة التي تعرضوا لها في منطقة العاصمة وهران. وهذا يعني أن الدراسة المقارنة للمواقف الفرنسية من إقليم إلى آخر إزاء الحركة الإصلاحية ستكون ذات فائدة جمة.

(39) لذكر أن قرابة 39% من الساكنة الإسلامية كانت تعيش في المنطقة القسنطينية حيث كانت الكثافة السكانية أقوى، مقارنة بالكثافة الأوروبية.

(40) على خلاف الزوايا المرابطية في الوطن العربي، وقفت حل الزوايا القبايلية موقفا ترحيبيا إزاء المذهب الإصلاحي. بعض هذه الزوايا تحولت ببساطة إلى فروع إصلاحية. أنظر الشهاب، جانفي 1933، ص 1418، فيفري 1933، ص 7478.

(41) أنظر أعلاه.

(42) بالنظر إلى موقعها الجغرافي (...) وكذا الذكريات المرتبطة بالتاريخ المضطرب لغزوها من قبل الفرنسيين، كانت مدينة الأغواط موضوع عدة دراسات نجد قائمتها في : E.Dermenghem, Le pays d'Abel, Gallimar, Paris, 1960; El, III, p.5 (art. Laghuat); Le Tournau, "Occupation de Laghouat par les Français", dans Mélanges à Ch.André Julien, 1964, p.111-136

(43) انتقلت ساكنة مدينة الأغواط من 7000 إلى 11010 فقط في ظرف أكثر من عشرين سنة (إحصائيات 1926 و1948)

(44) أسرتان من أسر القيادة كانتا مهممتين في الإغواط : بنو سالم وفرحات، اللتين سنرمز إليهما برمزي: ب وف. حول هاتين الأسرتين أنظر: كتاب أعيان المغاربة، ص 144، ص 69.

(45) في عين ماضي، على بعد 80 كم من الأغواط.

(46) الخصومة بين هذين الفريقين قد أفضى إلى هذه الشعيرة الغريبة: في الغالب ترفض الأحلاف الانضمام إلى الاحتفالات العامة في اليوم الأول من عيد الأضحى، بل إلى حد الامتناع عن إيقاد النار في منازلهم طيلة اليوم الأول الذي خلاله يجد أولاد سرقين أنفسهم الوحيدين المختلين حقا .

(47) حول هذا الزعيم الإصلاحي، أنظر أعلاه.

(48) حول هذه الشخصية أنظر G.Mercier, Le Cntenaire de l'Algérie, t.II, p.283, 350, 354

(49) بالنسبة للعديد من اليرجوازيين الصغار، خاصة في قطاعات التجارة والأعمال، فإن المساعدة المالية التي كانوا يقدمونها للأعوان الإصلاحيين كان بإمكانها أن تكون لها عواقب مفيدة لازدهارهم المادي وتأثيرهم الاجتماعي. كانت تسمح لهم ب "تطهير" ثروتهم حسب التصور القرآني للزكاة ومن ثم إضفاء الشرعية عليها إن صح القول والشعور براحة الضمير إزاء يؤس الشعب الجم. ...

(50) أنظر الشهاب، أوت 1934، ص 371.

(51) أنظر ملاحظة (L'Afrique française (juin 1935), p.357a) : "إن انتقل بعض المرابطين إلى الفريق الخضم، فلأنهم يشعرون بأنه الأقوى وهذا أمر خطير". ثم تصالح بين المرابطين والإصلاحيين بشار إليه من حين لآخر في

أماكن مختلفة من الجزائر (المرجع نفسه، ص 356) (Jean Menaut, AF, février 1935, p.80)

الكتاب الأول

- ✓ الفصل الأول
- ✓ الفصل الثاني
- ✓ الفصل الثالث
- ✓ الفصل الرابع
- ✓ الفصل الخامس
- ✓ الفصل السادس
- ✓ الفصل السابع
- ✓ الفصل الثامن

الكتاب الأول

القسم الرابع

الأوجه المذهبية للحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر

- ✓ الفصل الأول: مصادر الإلهام
- ✓ الفصل الثاني: المنهجية
- ✓ الفصل الثالث: المذهب اللاهوتي
- ✓ الفصل الرابع: الأفكار الأخلاقية
- ✓ الفصل الخامس: الأفكار الاجتماعية
- ✓ الفصل السادس: المذهب الثقافي
- ✓ الفصل السابع: الأفكار السياسية
- ✓ الفصل الثامن: التأثيرات والأصداء

مكتافة السكانية

ب الإصلاحية.
يفري 1933،

مترجمين، كانت

E.Dermeng

Paris, 1960

les Français

سنة (إحصائيات

مزي: ب وف.

ب الانضمام إلى

طيلة اليوم الأول

G.Mercie

المالية التي كانوا

اجتماعي. كانت

ل والشعور براحة

رابطتين إلى الفريق

من حين لآخر في

Jea

الفصل الأول

مصادر الإلهام

يتكوّن المصدر الأساسي لمذهب الحركة الإصلاحية الجزائرية من درس ابن باديس كما تجلّيه، وإن جزئياً دون شك، مجلة الشهاب. وإلى جانب البناء المركزي الذي تمثله أعمال ابن باديس، سنستخدم عناصر ذات أهمية قصوى يوفرها لنا أقرب مساعدي الأستاذ، والذين كانوا على غرار حجة. لن نسجل هاهنا إلا على سبيل المثال: مصنف مبارك الملي الموسوم "رسالة الشرك ومظاهره" ودراسات الطيب العقيبي أو البشير الإبراهيمي.

ومن الواضح أن أساس مذهب الحركة الإصلاحية الجزائرية قد تبلور أثناء فترة ما بين الحربين، على أيام ابن باديس. سنقتصر إذن على الإبانة عن هذا المذهب كما تشكل عند وفاة صاحبه (1940). ولذا فإن حدود دراستنا (1925-1940) تمنعنا من تتبع التطورات اللاحقة للمذهب الإصلاحي في الجزائر.

إن تحديدنا الفترة هذه بعام 1940 لن يلزنا بأي تضحية. ذلك أنه بعد لصمت القسري لسنوات الحرب، استعادت الحركة الإصلاحية حرية التحرك في 1946 تحت إشراف الشيخ البشير الإبراهيمي⁽¹⁾. فبعد أن تدرّعت بقواعد مذهبية صلبة، ستلتفت الحركة الإصلاحية الجديدة بعزم صوب تنظيم التعليم العربي الحر على صعيد واسع. كما ستستعيد الكفاح من أجل فصل الدين الإسلامي عن الدولة. أخيراً، قدمت دعمها غير المشروط لمطالب حزينين سياسيين كبيرين مسلمين آنذاك: الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري UDMA لفرحات عباس والحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية MTLD (ورث حزب الشعب الجزائري) لمصالي حاج.

إن الحركة الإصلاحية لما بعد الحرب لم تجد شيئا تمهيدية لأتباعها في المجال المذهبي، بعد اقتناعها دون شك بأن هذا المذهب قد وفق في وضعه الأستاذ الأكبر ابن باديس والمدرسة التي كان ينشطها في صلب الشهاب. والحال أن الدفع الذي قدمه رئيسها الجديد لهذه الحركة قام أكثر على الواقعية منه على العقيدة dogme. فقد كان الرجل منظما وسياسيا محنكا في حين كان سلفه يبدو قانونيا قبل كل شيء.

وبناء على هذه الاعتبارات، سنسلم بأن المذهب الإصلاحى الجزائري كان أساسا مذهبا باديسيا. فبلورته يعود فضلها إلى الشيخ القسنطيني عبد الحميد بن باديس، ولكن يعود أيضا إلى حد ما إلى الفريق الإصلاحى الذي كان شيخه الكبير دائما ملتصقا ومنشطه.

I. التوجه العام للحركة الإصلاحية الباديسية

قبل الشروع في تحليل المقولات الإصلاحية التي كان ابن باديس وفريقه يدعوان إليها يجدر بنا أولا استخلاص توجهها العام وتحديد موقعها بالنسبة للترعات الكلاسيكية والترعات الحديثة للإسلام في الوقت ذاته. هل كان الإصلاح الباديسي نائرا على المية المالكية التي كانت التبعة التقليدية الغالبة للإسلام في الجزائر؟ باسم أي نزعة جديدة كان ابن باديس يقوم بدعايته؟ هل كان ناطقا بسيطا في الجزائر باسم الحركة الإصلاحية التي التي كان يدعو إليها تلاميذ محمد عبده بالمشرق، ومدرسة المنار أم كان يقدم نفسه بوصفه إصلاحيا مستقلا؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة الأولية تلقي الضوء بشكل مفيد على مختلف الأوجه المذهبية للحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية التي نصفها بالباديسية.

بوصفه ثمرة التعليم الزيتوني، لم يكن في مقدور الشاب ابن باديس إلا أن يكون مشبعا مسلما مشبعا بالسنية، وبوصفه جزائريا، لم يكن في مقدوره إلا الاستئناس بالعلوم المالكية. لقد كان جامع الزيتونة بتونس، رغم كونه أقل انغلاقا من جامع فاس على أصدقاء العلم

الحديث، في بداية القرن العشرين (2) متعلقا تعلقا شديدا بالسنة التقليدية. كما كان يبدو يقظا حيال التوجهات الجديدة للتفسير القرآني ومنهجية الفقه اللذين كانا يتطوران في المشرق بدفع من محمد عبده ثم ابتداء من 1905 بدفع من مدرسة المنار الإصلاحية(3). وباستثناء أساتذة قليلين منفتحين إن قليلا أو كثيرا على المصادر الإصلاحية لمحمد عبده وتلميذه الأساسي رشيد رضا، فإن أغلبية الموظفين من أساتذة الزيتونة كانت غير مكثرثة بالتيار الإصلاحى الناشئ.

والحال أن ابن باديس كان متأثرا خلال سنوات الدراسة الزيتونية بأساتذة موالين للإصلاحيين. وقد مكنت إقامة ابن باديس بتونس هذا الأخير من الحصول على تكوين كلاسيكي صلب، كما مكنته في الوقت ذاته من اكتشاف النزعة الإصلاحية التي سعت إلى الإبانة على أن الإسلام قابل للتكيف مع الحياة والذكاء الحديثين. وقد صادفت هذه النزعة هوى في نفوس الشباب. ولا شك أنها اجتذبت أكثر الشبيبة الجزائرية التي كانت أكثر قابلية، من خلال صلاحها الدائمة مع الحضارة الفرنسية، للتأثر بأفكار التقدم والحداثة. وبإمكاننا أن نتصور بسهولة ابن باديس المفعم بعلمه الإسلامي يتقد حماسا للأفكار الجديدة.

لكن، وعلى خلاف الطلبة الجزائريين القدامى الآخرين (أو التونسيين) خريجي الزيتونة، لم يكن ابن باديس يكتفي بالتطلع إلى عالم مستقبلي حيث ينتصر إسلام متحدد وحيث يشكل تعليم أساتذة أمثال محمد عبده سنة جديدة. كان يعترزم هو نفسه المشاركة في التجديد الإسلامي للإسراع في قيام ما كان يجب أن تكون عليه سنة القرن العشرين. لقد قرر هو أيضا أن يكون زارعا للأفكار الجديدة.

يندرج نشاط ابن باديس الإصلاحى في سياق محمد عبده ورشيد رضا. لقد بينا في موضع آخر مدى الفخر الذي كان يستشعره ابن باديس حين يصدر عن آراء رشيد رضا بشكل صريح(4). لذا لن نقف طويلا عند التوجه الإصلاحى لابن باديس الذي كان بلا منازع وقيا لروح الحركة الإصلاحية السورية والمصرية : السلفية (5).

كان ابن باديس يحدد نفسه بوصفه سلفياً(6). إن الوفاء للأساتذة الروحيين الأوائل للإسلام والسلف الصالح بشكل إحدى أهم مقالاته التي أعرب فيها عن قناعته الإصلاحية. وهناك ركن في مجلة الشهاب مخصص لذكر الشخصيات الإسلامية الجليلة. وعنوان هذا الركن طويل ولكنه دال: "كل الخير في الوفاء للسلف وكل الشر في بدع الخلف".

إن هذه الإحالات على الأساتذة القدامى للمذهب الإصلاحي لا تنطوي على أي نوع من الحصر. فالإصلاحيون يدون وكأنهم يكتون نفس التبجيل والاعتراف والحجة المعنوية والفكرية لجل كبار مؤلفي المذهب الإسلامي دون تمييز للإلتواء الجغرافي ودون تمييز بين المدارس الأربع.

II. الإصلاحيون والمدارس الأربع

لئن كان الإصلاحيون، من حيث المبدأ، يعلنون نفس التعلق بالممثلين الحقيقيين للمذهب والفكر الإسلاميين دون تعصب لمدرسة بعينها، فإنه يجب علينا مع ذلك إيراد الملاحظات التالية بصدد موقف الإصلاحيين الجزائريين إزاء النزعات الإسلامية السنية.

1. المالكية

يأتي في مقدمة المراجع الإصلاحية المؤلفون المالكيون الذين كانوا تقريباً الوحيدين الحجة في الجزائر. وكان ابن باديس يستشهد كثيراً بالإمام مالك (ت 179/795) بتسميته مثلاً [مرشدنا شيخ المدينة المنورة] (8) الشهاب، أكتوبر 1934 ص 481) إن دراسة مذهب الإمام مالك كما تظهر في مصنفه الموطأ كانت تشكل أحد تخصصات ابن باديس المفضلة. وقد أفضى حتمه لتفسير الموطأ بالجامع الأخضر بقسنطينة إلى احتفالات، وقد احتفي بذلك كأجمل تظاهرات المدرسة الإصلاحية الجزائرية (9).

وبالموازاة مع دراسة مصنف مالك، كان الإصلاحيون يكتفون من الاقتراض من الكتاب الكلاسيكيين لمدرسة مالك لاسيما سحنون (ت 856/242) وابن أبي زيد القيرواني (ت 990/380) وخليل بن إسحاق (ت 1374/776).

2. الحنفية، الشافعية، الحنبلية

هذه المدارس السنية الثلاث الكبرى لا تظهر إلا لماما في الدراسات الدينية للكتاب الإصلاحيين الجزائريين. يجب تفسير هذا الصمت النسبي بالتكوين المالكي لكتابنا. فضلا عن هذا، لا الكتبيين ولا المكتبيين الخواص الجزائريين كانوا آنذاك مزودين كما يجب بالمؤلفات الغريبة عن المدرسة المالكية. ويتعلق الأمر هاهنا في نظرنا بمسألة مادية أكثر من كونها اختيارا مذهبيا (10).

3. المدارس الدنيا

إن قلة المرجعيات الحنفية أو الشافعية أو الحنبلية لدى الإصلاحيين الجزائريين تتناقض مع كثرة الاقتراضات من المؤلفين الأساسيين للترعة الحنبلية الجديدة. من ذلك أطراد الإحالة على ابن تيمية (ت 1328/728) (11). فبقدر ما كانت الإحالة على الإمام مالك قوية في مجال تأكيد السنة، كانت الإحالة على ابن تيمية قائمة على المسائل اللاهوتية والفقه والشعائر. فحضور ابن تيمية عبر كتابات الإصلاحيين الجزائريين هو من القوة بحيث لا نملك إلا أن نعدّ هذا المؤلف بمثابة الأستاذ الثاني للمدرسة الإصلاحية الجزائرية. في الصف الثاني من المؤلفين الحنبلين الجدد الذين وجدوا هوى في نفوس الإصلاحيين الجزائريين، نذكر اسم ابن القيم الجوزية (ت 1350/751) أكبر تلاميذ ابن تيمية (12). فكثيرا ما نعر على عناوين كتبه: إعلام الموقعين ومدارج السالكين في كتابات ابن باديس ومبارك المليبي.

وفضلا عن هذين الأستاذين الجليلين للحنبلية الجديدة، كان الإصلاحيون يستندون إلى مؤلفين تولوا نشر مذاهب هذه المدرسة (13). ومع أسماء مشاهير المؤلفين الحنبلين الجدد، نجد في أحيان كثيرة اسم الشيخ الحنبلي محمد بن عبد الوهاب (ت 1792/1206) في كتابات الإصلاحيين الجزائريين لاسيما عند مبارك الميلي (14).

ولا شك في أننا نندم في سر إقبال الإصلاحيين الجزائريين ذوي التكوين والتقليد المالكي على الحنبلية الجديدة لابن تيمية وخلفه. ولاشك أننا سندم أكثر حين نلفيهم يبدون فضولا جما وتعاطفا أكيدا إزاء لاهوتية عبد الوهاب المتقشفة.

III. الإصلاحيون والوهابية

إذا كنا لا نعثر على أي رباط مذهبي بين المالكية الجزائرية أو التقليد الزيتوني والحنبلي الجديد، فيجب والحالة هذه البحث عن مصدر الإلهام الحنبلي الجديد للحركة الإصلاحية الجزائرية في مذهب الحركة الإصلاحية السورية والمصرية وبخاصة لدى رشيد رضا. فبنا الأخير، أكثر من أستاذه محمد عبده، نهل بشكل واسع من مذاهب ابن تيمية (16). يبدو أن الإصلاحيين الجزائريين قد استأنسوا بالفكر الحنبلي الجديد عبر أعمال رشيد رضا (تفسيره للقرآن). غير أن التأثير الرشيدي لا يفسر الجاذبية التي مارسها عليهم النظام الوهابي. ومن ثم يجب تفسير موقف الإصلاحيين الجزائريين من الوهابية بإعجابهم الحم الذي كانوا يكونونه للملك عبد العزيز بن سعود (17). كان إعجابهم هذا منذورا بشكل طبيعي للملك المستقل وحمي الحرمين الشريفين للإسلام وكذلك وبخاصة ربما لرئيس الدولة الذي كان يطبق بصرامة المذهب الوهابي والذي كان يشيع التوحيد حيث كانت السنة الإسلامية الطاهرة منتصرة في بادئ الأمر.

إن التعاطف الذي كان الإصلاحيون الجزائريون يظهرونه للوهابية جلب لهم انتقادات شديدة وأحيانا الكراهية الشديدة من قبل المسلمين الذين وإن لم يكونوا من الأنصار المقتنعين بالمرابطة لم يكونوا يرغبون في العدول عن بعض أشكال الورع الشعبي (كعبادة الأضرحة، واستجداء الأموات...). ذلك أن صفة "الوهابي" كانت تعدّ في كثير من الأحيان صفة مشينة. وكانت تطلق على الخصم كشتيمة. فرهاب السنين من الوهابيين كان من القوة بحيث كان إطلاق صفة الوهابي على شخص ما يساوي تكفيره وطرده من جماعة المسلمين.

إن تشدد السنين الجزائريين إزاء الوهابية قد أثر على نحو عجيب في موقف الإدارة الفرنسية أمام أنصار هذا المذهب. وتأثير من السجلات المعادية للإصلاحيين والتحريرات العامة إن قليلا أو كثيرا لملاحظين فرنسيين معادين للحركة الباديسية، تكوّن في الجزائر مذهب رسمي وهذا بالنظر إلى الخلاف بين السنين المحافظين والحركة الإصلاحية ذات المصدر المشرقي (18). ولأن الإصلاحيين كانوا يحتجون على الشكل الديني الرسمي/المرسوم تحت تسمية "الدين الإسلامي" ويحثون طوعا عن مصادر إلهامهم خارج الجزائر ويصدرون بشكل صريح عن القومية العربية، ظهروا بمظهر من يريد عن طريق إصلاحهم الديني ومبادراتهم الثقافية تخليص الشعب الجزائري من التأثير الفرنسي وشحذ جنسية جزائرية. حينئذ اشتبه في كونهم يرفضون الحضارة الفرنسية ويتمردون على التقدم الذي أحرزت عليه الجماعة الإسلامية برعاية فرنسا. لقد خاف الفرنسيون لما رأوا الإصلاحيين "منكفئين على إصلاحهم الوهابي الجديد (كذا) والعروبي ومن ثم المناهض والمعادي لفرنسا أساسا" (19).

هذا المذهب الرسمي الذي كان يقرون الإصلاحيين الجزائريين بـ "الوهابيين الجدد" (في حين كان ينبغي، من باب الدقة، نعتهم بالحنبلين الجدد) كانت تروق لابن باديس وأصدقائه. فتسمية "الوهابي" كانت تبدو منطوية على مجموعة من الفظائع. وهكذا خلص الوعي الشعبي إلى تصور الوهابيين (لاسيما "إخوان" ابن سعود) كمتوحشين متعصبين

وكفرة وفجرة. لهذا، إذا كان الطيب العقي وحقى مبارك الملي لم يخفيا ميلهما للوهابيين، فإن ابن باديس، من جهته، كان يظهر أكثر تحفظا في هذا المجال. لكن، لما استعجله قراؤه بأن يفصح بصراحة عن موقف الحركة الإصلاحية الجزائرية إزاء الوهابية لم يتردد في الإصداع بما يلي:

"إذا كان النحديون يتسبون للشيخ ابن عبد الوهاب لأنه أول مصلح قام في بلادهم فتعلموا له وأخذوا عنه واتبعوه فإننا لا ننتسب له لأننا لم نأخذ عنه ولا تعلمنا له ولا تعلمنا في كتبه. إن احترامنا للحق ولأنفسنا يأبى علينا أن نتسبى من نسبتنا إلى شيء أو نفر نسبتنا إلى شيء باطلا" (21)

هذا التوضيح يمكّتنا من الخلوص إلى أن تعاطف جل الإصلاحيين الجزائريين مع الوهابية كان دون شك بدافع الاعتبارات السياسية والعاطفية أكثر منه بدافع الروابط المذهبية. صحيح أنه فيما يتعلق بـ"البدع"، المقرونة خطأ بـ"عبادة الأموات" أظهر الإصلاحيون تشددا مطابقا تماما للمذهب الوهابي في هذا الباب. غير أن الإلهام الوهابي يظل أقل قوة وبروزا من الإلهام الحنبلي الجديد في مذهب الحركة الإصلاحية الجزائرية.

إن ما اقترضه الإصلاحيون من الحنبليين الجدد وبشكل ثانوي من الوهابيين، أسوة بما اقترضوه من الرصيد المالكي الذي كان مألوفا لديهم ومتاحا بشكل مباشر، ينمّ لديهم عن تجاوز للفصل التقليدي بين المدارس. ذلك أن الإصلاحيين الجزائريين، باقتنائهم آثار محمد عبده (22) وخاصة رشيد رضا (23) اللذين أدانا بقوة تعصب المدارس، يتبنوا بوضوح بأنهم تخلصوا من كل تشيع حصري.

وهكذا رأينا ابن باديس ينتقد الأحكام المسبقة التي تنحو إلى القضاء بأن: 1) كل ما هو مالكي مطابق تماما للسنة، في حين أن المذهب المالكي ينطوي على عناصر لا يرضاها الله والرسول ﷺ.

2) بأن السنة كامنة في المدارس الأربع باستثناء المدارس الأخرى كالظاهرية والزيدية (الترعة الشيعية)،

(3) لا يمكن مغادرة إحدى هذه المدارس دون اقرار الخطايا (24).

في مكان آخر من الشهاب، يؤكد ابن باديس: "كما قلنا في بعض ما كتبنا: إن الذي يسع المسلمين ليس هو مذهبنا بعينه وإنما هو الإسلام بجميع مذاهبه" (25). وهذه الفكرة نفسها استعادها بعد ذلك بصدد إلغاء التشريع الإسلامي في تركيا على يد النظام الكمالي: [ما هو على صعيد البشرية جمعاء في كل زمان، هو الإسلام بجميع مدارسها وليس بمدرسة واحدة أو بعدد محدود من المدارس مهما كانت] (26).

من جهة أخرى، حتى ابن باديس بارتياح مبادرتين اتخذها العلماء المصريون، تنحوان إلى ترقية توحيد التشريع الإسلامي، بمعزل عن تباين المدارس (27). وهذا يبين بوضوح نزعة الإصلاحيين الجزائريين إلى التحرر من القيود الماضية الحزبية والمشاركة في الحركة الواسعة الداعية إلى تقارب الأسر الثقافية التي تشكل دار الإسلام.

IV. الإصلاحيون و"الفرق"

لقد تجاوز فضول الإصلاحيين إطار المدارس السنوية للاهتمام بالترعات المشتبه في كونها ملحدة. وقبل إعمال النظر في موقف الحركة الباديسية من الفرق الكبيرة المنافسة سنوية، ندلي بكلمة حول موقفها من نزعة ظلت مدة طويلة مستهجنة (وأحيانا مدانة بقوة) من قبل السنين المتشددين: قصدنا بذلك الظاهرية (28).

نحن نعرف بأن إصلاحيي المدرسة السورية المصرية قد ساهموا بشكل واسع في إعادة الاعتبار للظاهرية. وإن استندنا إلى تفسير رشيد رضا ليس إلا، فإننا سنلاحظ ما يلي: في هذا التفسير، نجد أن الظاهريين قد تم الدفاع عنهم بقوة ضد خصومهم التقليديين، وهم معروضون كنماذج لصلاية إيمانهم وحسن إسلامهم (29).

(ب) قدم داود بن علي بن خلف الظاهري (ت 884/270) بوصفه من آباء المذهب الإسلامي (30).

بخفيا ميلهما للوهابيين،
مكن، لما استعجله قراؤه
الوهابية لم يتردد في

مصلح قام في بلادهم
عنه ولا تلمذنا له ولا
نسبنا إلى شيء أو نقر

صالحين الجزائريين مع
أكثر منه بدافع الروابط
"عبادة الأموات" أظهر
غير أن الإلهام الوهابي
الإصلاحية الجزائرية.

من الوهابيين، أسوة بما
ل مباشر، يتم لديهم عن
ين، باقتنائهم آثار محمد
المدارس، يتنوا بوضوح

ضياء بأن: [كل ما هو
على عناصر لا يرضاها الله

تري كالظاهرية والزيدية

ت) اعتبر ابن حزم القرطبي (ت 1064/456) مجاهدا(31) أي كأحد أبرز المحددين للفكر والمذهب الدينيين للإسلام كالغزالي وابن تيمية إلخ (32).

لقد قبل الإصلاحيون الجزائريون هم أيضا بالظاهرية كطريقة شرعية وتفسيرية سنوية(33). أحيانا، كان ابن باديس يحيل على كتاب المحلى والإحكام بتسميته ب"الإمام ابن حزم"، وهي طريقة للاعتراف تماما بحجته الدينية (34). أما مبارك الميلي، من جهته، فقد كتب: [أفضل أن أعبر عن ذلك دون مواربة لأن الجميع على علم بذلك: نحن علماء الظاهر] (35)، بعبارة أخرى، أنصار المعنى الظاهر. صحيح أنه لا يمكننا أن نعتمد هذه المزرحة بمعناها المطلق ولا يمكننا ضمّ الإصلاحيين الجزائريين إلى المدرسة الظاهرية، وإنما نؤولها بوصفها تأكيدا على حرية الحكم لدى الإصلاحيين وانعدام الأحكام المسبقة إزاء المذهب الظاهري.

يمكن تفسير موقف الإصلاحيين الجزائريين حيال الظاهرية بروح التسامح التي يدونها حيال الترععات الإسلامية التي كانت السنية تشتهر في أمرها. ويمكن الإحاطة بهذا التسامح بطريقة أفضل إذا وضعنا في الحسبان كون الحركة الإصلاحية كانت تتبنى موقف المرحب ب"الفرق" التي كانت الأكثر عرضة لاستهجان السنة التقليدية: الخوارج والشيعة (36).

أ. الإصلاحيون والخوارج

لا يتعلق الأمر هاهنا بفحص موقف الحركة الإصلاحية الجزائرية من حركة الخوارج التاريخية بل بموقفها من إحدى نزعاتها الحالية ليس إلا: الإباضية الجزائرية (37). لقد صادفت الدعابة الإصلاحية لابن باديس مبكرا تيارا مواليا بين إباضيي الجزائر (الذين يدعون في الغالب بالمزايين). وقد ترتبت عن ذلك صلات موسومة بالتعاطف بين العناصر الإباضية الموالية للإصلاحيين وأصدقاء ابن باديس. هذا التقارب بين الإباضية والحركة الإصلاحية مرده فيما يبدو إلى عناصر عديدة:

أ) كان الإصلاحيون يبدون متحررين من نزعة الانغلاق التي تتسم بها المدارس. ومن ثم لم يكن بينهم وبين الإباضيين عقبة الشبهة السنية.

ب) كان الإصلاحيون، من حيث كونهم أتباع الحنبلية الجديدة مستعدين للتسامح إزاء الخوارج. إننا نسجل فعلا بأن قائد الإصلاحيين الفكري أحمد بن تيمية لم يكن غير مكترث بالخوارج (38). وكان رشيد رضا، وهو الأقرب منهم، يتحلى باعتدال جم عندما يتحدث عن الخوارج خصوم الخليفة علي (39). ولم يكن مجرم عن زيارة (في 1912/1330) السلطان الإباضي بمسقط (عمان)، الذي أصبح مستشاره الديني (40).

ت) كان الإصلاحيون، من حيث معارضتهم للمرابطة وتمجيد "الوسطاء" يستثيرون ثقة الإباضيين الذين كانوا هم أنفسهم متشددين كما تشدد في مسألة التوحيد.

ث) أخيرا، كان الإصلاحيون يدعون الجزائريين إلى نسيان الخصائص العرقية الإثنية التي كان من شأنها أن تشتتهم إلى جماعات بشرية يناوئ بعضها البعض الآخر. فبعيدا عن العراق، كانوا يدعون إلى وحدة الدين والأخوة في الإسلام وكانوا يستحضرون في هذا باب الصلوات العريضة الوثقى التي عمّرت أكثر من ألف سنة من تاريخ مشترك (41). كان من شأن الدعاية الإصلاحية الساعية إلى القضاء على الأحكام المسبقة المتعلقة -لعراق في صلب جماعة المؤمنين أن تخفف من الحيلة القديمة التي كانت السنة تغذيها -حيال الإباضيين (42).

إن هذه العوامل الكثيرة أدت في الغصلة إلى تشجيع ميلاد تيار موال للإصلاحيين في صفوف الإباضيين الجزائريين. وكان هؤلاء يعترفون للإصلاحيين بفضلهم في المساهمة -قضاء على الاحتقار والريبة اللذين كانا جامعين على جماعتهم القليلة العدد. غير أن أهم مراكز التقارب بين الإباضيين والإصلاحيين كانت موجودة خارج فلاح الإباضية تشييدية: غرداية ومدنها الأربع المجاورة (من بينها حاضرة بني يزقن "المقدسة").

كانت العناصر الإباضية الموالية للحركة الإصلاحية علما بأن الأمر فيما يخصهم لا يتعلق إلا بإصلاح سلفي محض متوجه أكثر صوب السنة البدائية الأولى أكثر منه إلى قيم

الجدائة والتحديد المذهبي قليلة العدد جداً مقارنة بمجموع الساكنة ذات الأصل الميزابي (43). كان بعض الأعضاء من الجماعة الإباضية مقيمين بالعاصمة من بينهم أبو اليقظان الشاعر الحماسي وصاحب جريدة بالعربية (44) وتيارت وقسنطينة وبسكرة وواحة الفرارة (بالشمال الشرقي لغرداية) حيث كان تأثير الشيخ بيوض يّنا، وهو أبرز ممثل للإباضية الموالية للحركة الإصلاحية (45).

كان الإباضيون المواليون للإصلاحيين يدعمون معنويًا وماديا الحركة الباديسية عن طريق الهبات (خلال الاكتتابات لصالح المدارس الحرة الإصلاحية) والاشتراكات في مجلة الشهاب (46). أثناء مهامه الدعائية عبر الجزائر، استشعر ابن باديس الرضى حين لاحظ أن الجماعات الإباضية تبدي أحيانا حرصا على استقباله بحفاوة أكبر من بقية الساكنة الإسلامية. (47).

بيد أن محاولات التقريب أو التقارب بين الإصلاحيين والإباضيين واجهت معارضات سواء من لدن الطرف السني أو الميزابي. لقد كان التعصب لدى الإباضيين قويا. من ذلك أن الفقهاء canonistes بغرداية (مثل الشيخ اتفيش) سعوا إلى إثارة الفتنة ذات طابع قانوني أو مذهبي للإبقاء على الفتنة بين الإباضيين والسنيين (48). من جهة السنيين (أساسا لدى المرابطيين)، ألقى باللائمة على التقارب الحاصل بين الإصلاحيين والإباضيين، بقصد حث الناس على الاقتناع بالطابع الهرطقي للمذهب الباديسي.

وهكذا أجبر ابن باديس غير مرة على تبرير سياسته في التقارب والوفام مع الإباضية. فبالنسبة إليه، لا شيء يمنعه من القول وتكراره، كما كان يفعل في دروسه ومحاضراته العمومية، بأن الفروق بين المدارس السنية والمدارس الأقلية ليست أساسية وأن آراء هذه المدارس مصدرها الاجتهاد الشرعي (49). في هذا المضمار، كتب ابن باديس قائلا: [إن المؤمنون إخوان ، ألفوا بين إخوانكم واتقوا الله] (50)

هذه شهادة موسومة بالتسامح. إن الفكرة نفسها قد عبر عنها ابن باديس في العديد من المناسبات. وتظهر ككلازمة في تعاليمه المنشورة في مجلة الشهاب (51).

ب. الإصلاحيون والشيعة

لم يقتصر التسامح الباديسي على الإباضيين، بل شمل حتى الشيعة الذين ظل المالكيون يعدونهم من المنشقين (52). هذا التسامح لم يكن ينم عن فتور السنة ولا عن نزعة انتقائية منتظمة. فردود ابن باديس كانت تظهر بقوة عندما يتعلق الأمر بزعات ذات مقاصد تلقيفية ومتحررة إن كثيرا أو قليلا من الإسلام (53).

ومن ثم فنحن بعيدون عن السنة النضالية والحفاظة جدا. فالحركة الإصلاحية الباديسية لا تأبه بحرج هذه المدرسة أو تلك. لقد كان ابن باديس يأبى - وهو دائم الوفاء للتقليد المالكي الذي يستمد منه العناصر الأساس لمذهبه - أن يتماهى مع صورة محددة لتسنية.

لقد كان الإصلاحيون الجزائريون، اقتفاء لآثار رشيد رضا ومراجع دينية أخرى ذات بال، مثل الأستاذ الجليل شيخ الأزهر مصطفى مراغي (54)، الذين سعوا إلى القضاء على الحواجز بين المذاهب المدارس، يشعرون بأنهم مؤهلون للقيام بمسعى التقريب بين المسلمين دون الوقوف عند التمييز التقنيدي بين المذاهب والمدارس. والصحيح أن هذا المسعى وهو يخدم متطلبات الإسلام المعاصر، كان من شأنه أن يسهل قيام الوحدة السياسية للمسلمين الجزائريين وهي الوحدة التي كان يتطلع إليها الإصلاحيون بشغف جم.

إن انتساح اندي أظهره الإصلاحيون حيال المدارس غير المالكية وحتى غير التسنية لم يكن ينم لديهم عن انتصار العقل الحديث على الذهنية القروسية (نسبة إلى العصر القوسيط) فحسب. بل كان يصدر أيضا عن اختيار الحركة الإصلاحية التسنية الأساس فرامي إلى معاودة الصلة مع التقاليد الأولى السابقة للمذاهب التي بلورتها مختلف المدارس. ومن ثم لم يكن الإصلاحيون يشعرون بأنهم مقيدون بأي مذهب "نهائي" وكانوا يشعرون بأنهم مستعدون للإصغاء إلى الناس الذين يدينون بنفس الدين ويصدرون مثلهم عن نفس رسالة المترلة ونفس السنة النبوية.

غير أنه إذا كان صحيحا بأن الإصلاحيين لا يرفضون مسبقا جميع المذاهب القائمة، فإنه صحيح كذلك أنهم لا ينظرون إليها أنها صحيحة ومانعة. ويرون أنهم مؤهلون لتقد هذه المذاهب واستكمالها وإن دعت الحاجة إلى تزويد المسلمين بحلول مبتكرة. لذا فإن العودة إلى المصادر التي يدعو إليها الإصلاحيون تستدعي جهدا جما لتفسير المعطيات المدونة في ضوء الثقافة الحديثة. الأمر الذي يتطلب في الواقع بلورة منهجية جديدة.

هوامش الفصل الأول

- (1) يدل أن تستعيد الحياة السياسية الإسلامية مجراها بشكل طبيعي غداة التحرير، ألفت نفسها معطلة جراء أحداث ماي 1945 في المنطقة القسنطينية. ولم تسترجع نزعات الرأي الإسلامي الظروف الخاصة للممارسة العادية للحريات السياسية إلا بعد عفر مارس 1946. حينها استطاع الإصلاحيون تنظيم أنفسهم وإعادة إطلاق دعائهم وتحقيق تأثيرهم على كامل البلد.
- (2) حصل تومر بن باديس ما بين 1907 و 1912.
- (3) لما كان جامع الزيتونة غير منعمس لتعليم محمد عبده فقد كان يرفض أستاذية مقي مصر الكبير. خلال زيارته الأخيرة لتونس، في سبتمبر 1903، استقبل عبده استقبالا فاترا. ولم يخف حماس عدد محدود من المعجبين به العداوة الحدية التي كان الوسط الزيتوني المحافظ جدا يكتننها له. حول المباحثات التي أثارها زيارة محمد عبده لتونس أنظر: التاريخ... ج1، 874، ومحمد الفاضل بن عاور، الحركة الأدبية ص 59-60.
- (4) Ali Merad, Ibn Badis, commentateur du Coran.
- (5) أنظر دراسة "salafiyya" H.Laoust, Le réformisme orthodoxe des "salafiyya".
- (6) هكذا كان يخلو له أن يجدد مساعديه (مثلا: محمد بن محمد (البلبي) السلفي" الشهاب عدد 83 فيفري 1927
- (7) الشهاب أكتوبر، 1934، ص 479
- (8) المرجع نفسه، ص 481.
- (9) الشهاب، أوت، 1939، ص 332-344. عرض عن الدرس الختامي للتفسير الباديبي لموطأ الإمام مالك.
- (10) حول الشافعي، الشهاب، أكتوبر 1934، 480.

- (11) حول ابن تيمية، نحيل على المرحع الأساس لهفري لاوست: Essai ur les doctrines sociales et politiques de Taki-el-Din Ahmed b. Taymiyya
- (12) حول هذا المؤلف انظر GAL, II, p.106; EI, II, p.416; H.Laoust, Essai ...,p.489-492
- (13) أمثال ابن كثير (عماد الدين)، توفي 1373/774، رجب (زين الدين) توفي 1393/795، النابلسي (شمس الدين) توفي في 1395/797.
- (14) في رسالة الشرك ومظاهره.
- (15) انظر التفسير، 1، 8، ص 253، 3، ص 172، 203، 7، ص 144، 10، ص 85، 126. لم يفوت رُشيد أي فرصة للإشادة بـ "شيخ الإسلام"، تقي الدين أحمد بن تيمية، من ذلك مثلا "لا يوجد في علمنا من بين مؤلفات شيخو السنة كتب توفق بين التقليد والتأويل مثل مؤلفات هذين الشيوخ ابن تيمية وابن القيم" (2، ص 235).
- (16) التفسير، 9، ص 109.
- (17) كانت الشهاب تعطي بانتظام تفاصيل حول السياسة والإدارة السعوديتين. كما كانت تعيد نشر الخطب الرسمية للعاهل السعودي (حوان 1932، ص 318324) الذي كان موضع ترحيل من قبل الإصلاحيين بوصفه أعلى سلطة معنوية وسياسية للعالم الإسلامي (الشهاب، أبريل 1935، ص 62، وكان يلقب بـ "سلطان الإسلام".
- (18) هذا المذهب وجد أدكي وأحصف ترجمان له في التقرير التأهيلي الذي ألقاه لويس ميلبو (عميد كلية الحقوق سابقا) مدير الشؤون الأهلية، خلال مراسم تشييع المني محمود بن دالي (...). والذي يقال حسب الطرح الرسمي بأن قاتله حر أحد الإصلاحيين: "كان يمثل، من الوجهة الفقهية، التقليد القديم للمالكية الجزائرية. وكان يرى بأن السنة الإسلامية تظل مفتوحة على جميع التفسير وعلى جميع الإترابات الفكرية. ويجب عليها كي لا تقضي على نفسها بنفسها أن تحترم الأشكال التي ارتأها لها الرسول ﷺ والمفسرون. كما كان يعتقد بأن الإسلام كما تلقاه من آبائه يتماشى مع العلم والفلسفة، وبأنه يترك الباب مفتوحا للتقدم وأنه من الخطورة بدعوى تشبيه أو تطهيره قطع الجذور التي يفضلها بنفوس في أعماق الروح الشعبية. أخيرا كان يعتقد بأن الدين الذي رحب بمقولات الغزالي عن ما بعد الطبيعة وتحمل التوليفية التوفيقية التي اعتمدتها المدرسة الأشعرية هو دين مستقبل حي دائما وشاب غير مطالب بأن يعرض على جرأته التأويلية. لهذا كان يدين بعض المواقف الحديثة للإسلام المغاربي. لكن إداثته لا تنطوي على أي نية عنيفة للإلتهام بالردة..." AF, juillet 1936, p.465
- (19) AF, mars 1936, p.371a
- (20) "إن النظرين (الإصلاحيين) يترمون العودة إلى الإيمان الأول، إيمان الصحراويين الأمين المغمورين، صحابة لرسول (ص)" (جان مينو).
- (21) الشهاب، ماي 1935، ص 108
- (22) إن مبدأ النقد الإصلاحي للتعهد المذهبي يوجد لدى محمد عبده في رسالة التوحيد (ص 196)
- (23) انظر التفسير، 2، ص 76، 107، 260، 258، 3، ص 10، 11، 65، 202، 4، ص 40، 5، ص 16، 48، 105106، 113، 120.

إن الخلاصات المستفادة في أكثر الأحيان من محامه رشيد رضا هي أن المدارس قد لعبت دوراً سيقاً في التاريخ الديني للإسلام وأنها غالباً ما حجت حقيقة ما يقوله الكتاب والسنة. و هو يتقصد التعصب والفرقة المترئين عن المدارس في صلب الأمة التي تلتخص دعوتها في وجهتها هي التوحيد.

(24) الشهاب حاضي 1934، ص 10.

(25) الشهاب، مارس 1936، ص 654.

(26) الشهاب نوفمبر 1938، ص 130.

(27) (أ) اقتراح مفتي مصر الكبير (ديسمبر 1933) القاضي باحلال "قانون فواد" محل القانون المدني الجزائري العمل به (المستوحى من قانون نابليون)، والذي يوضع أي قانون فواد انطلاقا من مختلف المدارس الفقهية الإسلامية (الشهاب، فيفري 1934، ص 123).

محاولات انراعي شيخ الأزهر الكبير لتأسيس لجنة علمية عليا مفتوحة لتسنة والشريعة غايتها دراسة أوضاع المسلمين والحلول التي ينبغي إيجادها والسعي إلى التوحيد الثقافي عبر جميع البلدان الإسلامية ومن أجل التقريب بين مختلف تزعافنا ومذاهبها (الشهاب، جوان 1938، ص 134).

(28) حول هذه الزعة أنظر EI, IV, p.1258-1260, art. "Zahiriya"; II, p.407-410, art. Ibn

Hazm; R.Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Paris, J.Vrin, 1956.

(29) انفسير، 9، ص 132 (الظاهر يون وأولئك الذل ينعنون بالحنبلين الغلاة) هم من الناس الأكثر إيمانا والمسلمين الحقيقيين. ويوصفون تعسفا ويدافع التعصب المذهبي بالمشبهة هذه الزعة التي ترفضها النصوص العقلية والعقل البشري).

(30) التفسير، 7، ص 562.

(31) المرجع نفسه، ص 144.

(32) أنظر عبد التعال السعيد، المحدود.

(33) اقتفاء لابن تيمية الذي يستحضر في كثير من الأحيان حجة ابن حزم (خاصة في منهاج السنة، ص 344-348، ص 350-355).

(34) الشهاب، أكتوبر 1934، ص 480.

(35) الشهاب، ماي 1927، ص 10.

(36) لإعطاء فكرة عن عداوة السنة التقليدية أي المالكية المغاربية لما هاتين الزعتين الموصوفتين بأتهما من الفرق المنشقة، نسجل بعض الآراء المأخوذة من كتاب فتاوى اعتر حجة في المغرب وتشكل بالنسبة للفقهاء مصدر مرجعيات لا ينضب: المعيار للونشريسي (ت في 1508).

(أ) عن الخوارج: أدركت امرأة بعد زواجها أن زوجها من الخوارج فطلبت الطلاق. قضى القاضي بفصلهما عن أن يفتها (الزوج) في إيمانها وأن يفسد دينها "المعيار"، 3، ص 210. هذا الحكم الصارم على الخوارج: "إنهم أكثر استعدادا من اليهود والنصارى للإساءة للدين" (نفسه، 10، ص 109). (ب) عن الشيعة: يذكر الونشريسي الاضطهاد

الأوجه المذهبية للحركة الإصلاحية

- الذي لحق شيخنا من تونس حامت الشكوك حول تشييعه ولا يخفى بأنه يشاطر لأبي مضطهديه "الذين كانوا يسعون إلى كنية عن تشييعه قصد تشييط التعاطف الذي كان يحظى به (تونس) (المرجع نفسه، ص 227228).
- (37) حول هذه النزعة أنظر: El, I, p. 3-4; "Abadites"; II; p.372; "Ibadites"; II, p.957-961; "Kharidjites" (G.Levi Della Vida); Supplément, p.177-179; Mzab H.Laoust, Essai..., p.95
- (38) أنظر H.Laoust, Essai..., p.95
- (39) التفسير، 6، ص 366.
- (40) نفسه، 6، ص 181.
- (41) وهم في ذلك أوفياء لتقليد يرتقي إلى الحنبلية التي كانت تشجع "سياسة التحالف الجماعي والتضامن الديني" (هـ. لاوست، 1، ص 285).
- (42) من الجدير التذكير بأن الشيخ مبارك الميلي في كتابه تاريخ الجزائر في العصر القديم والحديث أظهر كثيرا من الرفق بإزاء الخوارج ولم يسمي قط لأولئك الذين كان السنونيون الكلاسيكيون يسموهم بـ "الضلال". فبالنسبة إليه، إن لفظ "خوارج" لا يجب تناوله لا بالمعنى المدحى ولا بالمعنى القدحى" (ص 7) ...
- (43) كانت تضم 40277 نسمة في إحصاء 1936.
- (44) العضو في اللجنة المدبرة لـ ج م ع م ج في 1932. أصدر عدة صحف عابرة ما بين 1927 و1937: وادي ميزاب، ميزاب، النور، الأمة إلخ. أصدر ديوانا شعريا من وحي إياضي ووطني. أنظر الشهاب، أكتوبر 1931، ص 657.
- (45) العضو في اللجنة المدبرة لـ ج م ع م ج في 1931 ثم غداة الحرب العالمية الثانية. لعب إبراهيم بيوض بن عيسى دورا في الحياة السياسية الجزائرية كناطق باسم الجماعة الميزابية. كان عضوا في المجلس الجزائري (4 فيفري 1951) ومندوبا للشؤون الثقافية في صلب الحكومة الجزائرية المؤقتة (مارس سبتمبر 1962).
- (46) قراءة ثلاثين في سنة 1931 (الشهاب، جانفي 1931، ص 769).
- (47) الشهاب، أوت، 1932.
- (48) المثال الأكثر لفتنا للانتباه عن عدم تسامح الإياضيين دعاة المحافظة الصلبة كان رفضهم الترخيم للملكية في عرداية أن يؤذنوا للصلاة من أعلى المئذنة. حول هذه الخصومة، أنظر: الشهاب، جوان 1930، ص 316-317، حويية، 1930 ...
- (49) الشهاب، جوان 1930، ص 317.
- (50) سورة الحجرات. الشهاب، جانفي 1931.
- (51) أنظر مثلا دعوتها إلى: العلم والنضيلة والمحبة والتسامح، وكذا إلى الاتحاد والتعاون والكرم والتفاهم. (الشهاب، أوت 1932).
- (52) أنظر دفاع ابن باديس عن الشيعة ضد مؤلف حكم عليها بالهرطقة (الشهاب، فيفري، 1930، ص 29).
- (53) انتقد ابن باديس بشدة الطابع الشاذ للباية والبهائية والنزعة الباكستانية الهندية "القاضيانية" أو الأحمدية (الشهاب، أبريل 1955). هذه النزعات نفسها انتقدها رشيد رضا في تفسيره ...

(54) أعادت الشهاب نشر نص خطاب الشيخ المراغي كاملا ومع التشديد على الفقرة المتعلقة بتعددية المدارس الفقهية في الإسلام. هذه الفقرة حذيرة بأن تورده هاهنا: "رابعا: العمل على إزالة الفروق المذهبية أو تضييق شقة الخلاف بينها فإن الأمة في محنة من هذا التفريق ومن العصبية لهذه الفروق ومعروف لدى العلماء أن الرجوع إلى أسباب الخلاف ودراستها دراسة بعيدة عن التعصب المذهبي يهدي إلى الحق في أكثر الأوقات وأن بعض هذه المذاهب والآراء أحدثتها السياسة في القرون الماضية لمناصرها ونشطت أهلها وحلفت فيهم تعصبا يسائر التعصب السياسي ثم انقرضت تلك المذاهب السياسية..."

الفصل الثاني

تعرض الإصلاح

اعتبرته السنية الجزائرية
التي في الوقت
إصلاحيون المزعوم
عظماء أساتذة المدرس
و شأويل السائد للشعر
بالنسبة للسنين،
تحديد العلوم الدينية
فكرية خارقة فحسب
للأولياء الصالحين (1)
لم يكن النقد الس
ولا بالتأهيل الروحي
يعاون في شأن مخاطرة
الشرع مخافة حصول
هذه الفكرة قد عبر
كتاب والسنة ضلال
إدانة القطعية للدخول

الفصل الثاني

المنهجية

تعرض الإصلاحيون وهم يهتمون بالقطيعة مع الامتثال الصارم لمبدأ التقليد الذي اعتبرته السنية الجزائرية قاعدة ذهبية، إلى انتقادات المدافعين عن المرابطية وانتقادات غلاة المالكية في الوقت نفسه. فهؤلاء وأولئك قد هالتهم الجرأة شبه "المهرطقة" التي أبدتها "الإصلاحيون المزعومون" الذين كانوا يدون لهم غير مكترئين بالمذاهب التي بلورها عظماء أساتذة المدرسة ويتجرؤون على إعادة النظر في مسألة التفسير التقليدي للقرآن والتأويل السائد للشريعة بالتعويل على معارفهم الشخصية الضعيفة.

بالنسبة للسنين، لا يتوفر الإصلاحيون على صفاء العقيدة والعلم الشرعي الضروريين لتحديد العلوم الدينية. فهذا التحديد في نظرهم مسمى مقدس لا يتطلب موهلات علمية فكرية خارقة فحسب بل أيضا فضائل روحية خارقة وبركة خاصة لا يهبها الله إلا لأولياء الصالحين (1).

لم يكن النقد السني الموسوم بالتشاؤم يعترف إذن للإصلاحيين لا بالمؤهلات العلمية ولا بالتأهيل الروحي الضروريين لكل مسمى تجديدي في المجال الديني. وبما أنهم كانوا يبالغون في شأن مخاطر الوقوع في الزلل، انتهى بهم الأمر إلى تحريم التفسير القرآني وتأويل لشرع مخافة حصول الفوضى المذهبية على حساب اليقينيات التي تعزى بها الإيمان الشعبي. هذه الفكرة قد عبر عنها الناطق باسم المرابطية بصيغة قوية: "إن اللجوء (المباشر) إلى لكتاب والسنة ضلال وهلاك وخسارة وشقاوة أبدية" (2). وبالنظر إلى هذا الغلو في الإذانة القطعية للدخول المباشر للمعطيات النقلية دون اللجوء إلى أهل الحجة الثقات،

نلاحظ أن الاجتهاد في منظور المالكين المتشددين حول الشريعة الذي يسعى من أجله الإصلاحيون فاسد من حيث نواياه وباطل من حيث عواقبه. فالمطالبة بحرية إعمال النظر هي طريقة لدحض أو على الأقل للفض من علم ووعي كبار الأئمة الذين وضعوا الفقه الإسلامي. وفي كلتا الحالتين، نحن إزاء منتهى الصلف والغرور.

بالنسبة للسنيين التقليديين، يشكل المسعى الأساسي للإصلاحيين احتجاجا على المذاهب القائمة ومن ثم محاولة لإعادة بناء العقيدة الإسلامية وفق معايير خاصة بهم. بعبارة أخرى، يريد الإصلاحيون أن يأخذوا بحق الاجتهاد. لكن أليس الاجتهاد هو السبيل الذي يقضي بالتأكيد إلى البدع؟ انطلاقا من موقع السنة المالكية في الجزائر، فإننا لن نندهش إن نحن وقفنا على فوارق مذهبية بين الإصلاحيين وخصومهم تقوم أساسا حول البدع.

I. السجالات حول البدع (3)

لم يعد السنيون المناهضون للإصلاحيين المحجج لدحض ما كان يبدو لهم في المنهجية الإصلاحية محاولة لـ "إعادة فتح باب الاجتهاد" (4). فالسنة، من خلال العديد من النصوص التي اشتهرت بكونها صحيحة، تحذر المؤمنين من البدع في مجال الدين وتدعو إلى التحلي بالاعتقاد في إطار السنة بدل الاجتهاد المبالغ فيه الذي من شأنه أن يؤدي إلى البدع (5).

هذه التقاليد المناهضة للبدع كانت منتشرة جدا بين الناس. لقد كان بسطاء الناس يرتابون في شأن "العلماء" الذين كانوا يشكون في أنهم يعتمدون طرائق جديدة في التفكير وكيفيات جديدة في العمل في مجال الدين. ولما كانوا متأثرين بالترعة التقليدية التي يغذيها التعليم المرابطي فكانوا يعتقدون بأن الدين أمر مانع ويجب أن يظل كما تناقلته الأجيال بأمانة وورع. ولطالما سعى المرابطون للإساءة إلى سمعة الإصلاحيين بوصفهم بأنهم أناس

لا يقيمون وزنا للسلف الصالح لتأثرهم بالأفكار التحديثية الجارية في المشرق وأنهم أنصار ضلالة ابن تيمية (6).

إن السجال بين المرابطين والإصلاحيين بصدد البدع موضوع لا ينضب. فلقد كان الفريقان مقتنعين بولائهما المطلق للسنن المحمدية الطاهرة. كان كل فريق يزعم أن الخصم إما مشتط أو على العكس يحرف بتجديد السنن المطهرة. وكان الإصلاحيون يتهمون المرابطين بأنهم أرهقوا الممارسة الدينية وسنوا معتقدات لا تماشى وتعاليم القرآن الكريم. كان المرابطون يرمون الإصلاحيين بالهرطقة لأنهم كانوا ينكرون الخوارق على المرابطين ويحاربون "تمجيد الأموات" ويدعون إلى التخلف عن العديد من الممارسات (خاصة في الطقوس الجنائزية والاحتفاء بالمولد أو ببعض الرسميات الإسلامية الأخرى). وكان المرابطون يتهمون الإصلاحيين بأنهم يريدون تشويه الإسلام بإدخال عناصر مشبوهة وأفكار من ابتكارهم دونما اعتبار للسنن المطهرة.

نرى هاهنا أن مفهوم البدع لم يكن له نفس المدلول بالنسبة للإصلاحيين وخصوصهم (7). ومن ثم ينبغي علينا توضيح ما يقصده كل فريق من استعماله لمصطلح بدعة الذي يشهره في سجاله كسلاح فتاك لإضعاف وتسفيه المعسكر الخصم.

1. "البدعة" من وجهة نظر المرابطين

بوصفهم أساتذة تقليديين، كان المرابطون يقرنون الدين بمجموع المعتقدات والممارسات الموروثة عن آباءهم. وخارج النظام المغلق جدا الذي كان يروج فيه عالمهم، كان القرن يعجّ بكل إمكانات الزلل والمخاطر. فالجتمتع الذي كان يفتت من مراقبتهم خاصة مجتمع المراكز الحضرية الكبرى، المتأثرة جدا بوجود الأوربيين كان في نظرهم مجتمعا مشبوها مولدا للبدع.

لم يكن المرابطون يمثلون مذهبا لاهوتيا وأخلاقيا وجملة طقوس ما فحسب، بل كانوا يشرفون أيضا على نظام من الممارسات والظواهر الاجتماعية التي كانت العناصر الدينية

والدنيوية فيها متشابكة فيما بينها إنما تشابك. وكانت المرابطة في الجزائر (8) تجسد هذه الوحدة بين الدين والقوانين والسلوكات التي كان مونتسكيو يتحدث عنها بصدد قدامى الصينيين (9). إن سنّ التقليد، أي محاكاة القدامى كقاعدة ذهبية في الحياة الدينية كما في حياة الجماعة، كان يسخر للإبقاء على مفهوم الخضوع كقاعدة تربوية ومبدأ اجتماعي شبه مطلقين. كان جل المرابطين سواء من حيث مظهرهم أو من حيث قدرتهم الفكرية أو إشعاعهم الروحي يستثيرون احترام الناس البسطاء الذين كانوا يتحلقون حول زواياهم (10). وكانوا يفرضون الاحترام على أتباعهم (المقدم) ومعلمي الكتاتيب القرآنية (طالب) وشيئا فشيئا على جميع من كان منورا للتمتع بالامتياز المعنوي لل "آباء" (11).

كان التنظيم المرابطي قائما إذن على التواضع إزاء ممثلي المقدس واحترام القيم على نشر العلم الديني والحافظين على السنة وتبجيل الشيوخ المتمتعين بالبركة بناء على ستمهم وحكمتهم وتقواهم ودون شك بناء على غموض حضورهم المدهش انطلاقا من كونهم قد دخلوا مرحلة انتظار "وفاقم".

إن هذه التراتبية الاجتماعية والدينية التي قمنا برسم ملامحها الكبرى والتي صنعت صلابة الصرح المرابطي كانت محل إعجاب العديد من المسلمين، فهي قد أضفت الشرعية على سلطة الناس المستين وقوت الهيبة الأبوية ومنحت لرجال الدين صيتا وتأثيرا لا مرأه فيهما.

في مثل هذا المناخ، لم يشر بروز الإصلاحيين فرحة مجمعا عليها. فالتقليديون لم ينظروا أولا إلى الإصلاحيين إلا بوصفهم مشوشين على النظام الأخلاقي والاجتماعي الذي كانوا يعتقدون بأنهم حماه والذي كانوا يظنون بأنه النظام الإسلامي بامتياز، ودون الذهاب إلى غاية نقد الأفكار الإصلاحية نقدا مذهيبا، عمدوا أولا إلى انتقاد تبعاتها الأخلاقية والاجتماعية. وراحوا يرهنون على أن الإصلاحيين يتهمهم على المرابطين ويتسفيههم ودعوة الشبان إلى التحرر من نيرهم، ونبذ تعليمهم الروحي والديني، إنما كانوا يسعون إلى

إشاعة الفوضى في المجتمع الإسلامي. كان هذا في المقام الأول تهمة "الناس الشرفاء" التقليديين ضد الدعوة الإصلاحية.

ومن ثم كان الإصلاحيون في نظر المرابطين متهمين بارتكاب البدع من حيث كونهم قد أحدثوا شرخا في الصرح الاجتماعي التقليدي وحثوا الشبان على التحرر من الأخلاق ذات المصدر المرابطي(12). حتى أن بعضهم ذهب إلى حد رمي الإصلاحيين بنشر الكفر واخلال الأخلاق اللذين تحدث عنهما القدامى بوصفهما من علامات الساعة (13).

غير أن أخطر البدع المنسوبة للإصلاحيين كانت ذات طابع ديني محض وشعائري. كان ذلكم تعليمهم الذي قضى بتحريم العديد من المعتقدات والممارسات الورعة التي ترتقي إلى غابر الأزمان والتي لا يستجيب بعضها لحاجة التقوى الشعبية فحسب بل إلى معطيات القرآن والسنة الصريحة (مثل الفضائل الإعجازية للقرآن وفضائل الخطب وممارسة سبحة). كانت هذه تمحماقم على القوى الحارقة للأولياء الصالحين (البركة، الشفاعة خوارق الصغرى أو الكرامات) وضد التصوف.

إن البدعة في الخطاب المرابطي تبدو كمساس بالسنة المؤكدة وذلك من خلال رفض الاعتراف أو الاضطلاع ببعض معطيات هذه السنة. إن البدع الإصلاحية في نظر التزعة تقليدية هي بمثابة عدوان على السنة. ومن ثم فنحن بعيدون عن معنى "الابتكار" من حيث هو ظاهرة غير متوقعة أو غير معترف بها من لدن القدامى. فالأمر هاهنا لا يتعلق بابتكارات جديدة متماشية إن قليلا أو كثيرا مع السنة الأولى، بل بتقييدات مفروضة على سنة ومساع غير مشروعة مجعولة لتحويل ملاحظها.

نحن نرى إذن أن كلمة بدعة في خطاب السنين المناهضين للإصلاحيين مستعملة أكثر بالنظر لقيمتها الإيجابية وليس بالنظر للدقة التي تنطوي عليها. ولما كانت الكلمة تؤثر كثيرا على مخيال بسطاء المؤمنين ومن شأها أن توحى بالنسبة إليهم بصورة من صور الكفر والمحرطقة، فإن المرابطين لم يترددوا في استعمالها كثيرا في سجلاتهم بإشهارها كتهمة في وجه خصومهم. فكل كلمة بدعة لديهم تظهر خاصة كشعار مجعول لشجب ما يشكل في

صلب الدعاية الإصلاحية نقيضا لتصورهم للسنة. لكن بما أن هناك عناصر عديدة وبعيدة كل البعد عن الدحض المذهبي الصرف قد تسللت إلى سحالات المرابطين والإصلاحيين، فلا غرو إن وجدنا لفظ بدعة في الخطاب المرابطي قد شحن بفروقات nuances ذاتية وذات إيجابيات جمّة. إن معنى كلمة "بدعة" وهو في الحصلة تافه يتعاطم حينئذ لبوحي في النهاية بمفهوم "الكفر" الذي بمعنى إلصاقه بالخصم.

2. "البدعة" من وجهة النظر الإصلاحية

يستخدم الإصلاحيون مفهوم البدعة أكثر مما يفعل خصومهم المحافظون. وهو ما يبدو لأول وهلة مفارقا، لأن الإصلاحيين، أيا كانت درجة محافظتهم، يظهرون أكثر انفتاحا على العالم من خصومهم. سنحاول فيما يلي تفسير هذه المفارقة.

منذ الكتابات الأولى التي نشرها الفريق الإصلاحية (في جريدة المنتقد لابن باديس)، تظهر البدعة كموضوع مفضل لدعايته. يشير الشيخ الطيب العقبي، في إحدى قصائده الطويلة العصماء التي صاغ فيها البرنامج الإصلاحية، غير مرة إلى مفهوم البدعة (14). يبدأ البيت الثاني لهذه القصيدة كالتالي:

"ماتت السنة في هندي البلاد مسافة قبر العلم وساد الجهل ساد". مما يعني أن المؤلف يلاحظ بانتصار البدع في بلاده. ثم يقول بعد ذلك:

"يا أيها السائل عن معتقدي يتغي مني ما يحوي القواد" (البيت 16)

"إنني لس ت بدعي ولا خارجي دأبه طول العناد" (البيت 17)

"ليس يرضى الله من ذي بدعة عملا إلا إذا تاب وهاد" (البيت 19)

في الغالب، تخصص الشهاب، وريثة المنتقد، ركنا لمشاهير الماضي الإسلامي تحت عنوان: [الخير كل الخير في اتباع السلف والشر كل الشر في بدع الخلف] (15).

لكن ماذا تعني كلمة بدعة على وجه الدقة في المصطلحية الإصلاحية؟ يبدو أن هذا اللفظ يدل بخاصة على الابتكارات في المجال الديني مثل العبادات التي لم ينص عليها القرآن الكريم والتي ينصح بها الرسول (صلعم) ولم يسنها الخلفاء الراشدون الأوائل (16). وهذا ما يستفاد من نص رسمي لجمعية العلماء بلور خلال مؤتمرها في سبتمبر 1935: [كل بدعة ضلالة] (17).

هذه الفكرة نفسها أكد عليها رسميا ابن باديس في بيان فقهي بتاريخ 4 ربيع الأول، 1356/15 ماي 1937 (18) الذي تقول نقطته السابعة ما يلي: [البدعة هي كل ما يتدع في شكل عبادة أو كوسيلة للتقرب من الله دون أن يكون ذلك صادرا عن الرسول] (19).

يتعلق الأمر إذن بخصوص لفظ بدعة في المنظور الإصلاحي. بممارسات دينية وعقائد أدخلت في الدين الإسلامي بعد ترسيم السنة و يرتقي أصلها إما إلى العصر الوسيط أو إلى عصور أحدث مثلا: الخطب التي سنّها المرابط المغربي الجزائري الكبير أحمد التيجاني (20).

إن موقف العلماء الإصلاحيين الجزائريين إزاء البدع الدينية قاس للغاية. ولعل ترجمانه فيبلغ الواضح بجمده في هذا التصريح لابن باديس (بعد عرض العديد من البدع). " فكل هذه التجديدات فاسدة في ذاتها لأنها ليست من سعي الآخرة الذي كان يسعاه محمد ﷺ وأصحابه من بعده فسعي موزور غير مشكور" (21).

إن حكم ابن باديس هذا يطعن في أساس البدع نفسها. صحيح أن البدع في مجال الدين والممارسات التعبدية التي تفضي إليها قد تصدر عن نوايا حسنة، وقد تكون تعبيرا عن حماس روحي بريء ولا تتنافى مع السنة الطاهرة. فمن ذا الذي يتجرأ على الشك في قصدق الديني لجميع المسلمين الذين يمارسون السبحة بدعوى أن بعض الأفراد يستعملون فسحة تحديدا كمظهر خارجي للتدين لفرضها على الآخرين؟

يبدو أن الإصلاحيين كانوا ينظرون إلى البدع الدينية بوصفها شكلا من أشكال عدم الالتزام بسنة الرسول، ويخرجون هذه الأنواع من البدع ضمن دلائل الشر. غير أننا إذا أردنا الوقوف على تقدير صائب حول مفهوم البدعة الدينية، فإننا سنعثر عليه في هذه العبارة للشاطبي: "إنها طريقة مبتدعة في المجال الديني تتطوي على تشابه مع الممارسة الشرعية ومعتمدة من أجل تعزيز عبادة الخالق جل جلاله" (22)

إن الإصلاحيين يشددون على الطابع غير الأصيل للبدع. فالورع الإسلامي، في نظرهم، قد حدده الرسول دفعة واحدة، ومن ثم لا يحق للمسلمين تحوير العبادة أو الإتيان بتعديلات للمعتقد. حسبهم أن يمثلوا للسنة المحمدية التي تلغي العبادة المشتتة (23). إن الإصلاحيين وإن كانوا لا ينكرون مظاهر الورع التي قد تنم عن حسن النية، فإنهم يجردها من كل قيمة دينية لأنها غير مؤسسة على قواعد سابقة. يجب على السنة أن تكون، في نظرهم، مؤداة تماما ولكن دون تجاوزها. إن صحابة رسول الله والسلف الصالح قد اكتفوا بالتقوى الإسلامية كما رسمها مؤسس الإسلام. وقد امتنعوا عن إضافة أي شيء للممارسات التي سنّها هذا المؤسس. ومن ثم فلا يجوز أن يكون الأمر غير ذلك بالنسبة لمسلمي الأزمنة الحديثة. فضلا عن ذلك لئن كان التسامح قد اعتمد قاعدة في مجال الممارسة الدينية، فيلزم أي مدى ستتحو المبادرات الشخصية؟ ألا يمكن أن تتعرض الأعمال الأكثر قداسة في الممارسة الدينية شيئا فشيئا للطعن أو التحوير بسبب البدع؟ (24).

إن الملاحظات السابقة تبين الخلاف العميق الموجود بين التصور الإصلاحي والمرابطي للبدع. فلئن كان هؤلاء وأولئك يتراشقون بالكلمة هذه كنوع من التهمة المشينة، فإنهم لا يتناولان دلالتها المذهبية وبعدها الديني بنفس الكيفية. سنلخص مواقفها تباعا بالطريقة التالية:

أ. كان الإصلاحيون يسخرون من القدرات الفكرية للمرابطيين ويشددون على رداية تكوينهم الديني (25). وكانوا يصفونهم بالمقلدين التبع لمن سبقهم. ويهتمهم أخيرا بتشويه الدين الإسلامي بتضمينه عناصر غريبة لا تتماشى مع فقهه ومبادئه الأخلاقية

والاجتماعية. كما كانوا يؤاخذونهم على تسلطهم على الجماهير الأمية الساذجة وتحويل الدين الشعبي بتدريس مذاهب فاسدة والدعاية لممارسات ما أنزل الله بها من سلطان.

ب. أما المرابطين فكانوا يؤاخذون الإصلاحيين بدعوى أن هؤلاء يسعون إلى القضاء على الإسلام في بلادهم بمحاربتهم المعتقدات والممارسات الورعة الملقنة منذ قرون والتي اضطلع بها رجال العلوم الدينية عن جدارة وقداسة. كما اخذوا عليهم الإساءة إلى السنة والوقوف إلى جانب خصوم الإسلام (26). أخيراً، سفّهوا زعم الإصلاحيين القضاء على عقبات التقليد والسعي إلى فرض آرائهم الغربية الصادرة عن الاجتهاد (27).

II. الإصلاحيون والاجتهاد

إن موقف كل من المرابطين والسنين القاسي من الإصلاحيين مرده إلى اعتبارات ذات طابع مذهبي تتخللها عناصر ذاتية. فالخلاف حول البدع، باستثناء أوجه الحكائية كان في الواقع يطرح مسألة الإيمان. كان دعاة التقليد يرون أنه يشكل ضمانة الإيمان الأساسية بالاستناد إلى تقاليد وسنن الرسول التي تنبذ روح المغامرة في المجال الديني (28). ولذلك كان الاجتهاد يمثل في نظرهم أحد سبل الضلالة.

أما رفض السنين المحافظين للاجتهاد فكان قائماً أيضاً على قلة الثقة التي كانوا مشعرونها حيال العلوم الدينية لدى الإصلاحيين. ولا جدال في هذا الصدد بأن أكبر ندد أعوان الدعاية الإصلاحية في الجزائر كانوا لا يتوفرون سوى على تكوين ديني تبدي اكتسبوه في جامع الزيتونة ولا يؤهلهم قط للاستغناء عن المذاهب القائمة، كمنعوا لأنفسهم مذهباً خاصاً بهم. غير أن ممارسة الاجتهاد لم تكن تطرح على هذا الصعيد. فابن باديس وبعض الشيوخ الناهمين الذين كانوا يشكلون قيادة فكر الحركة الإصلاحية الجزائرية، هم الذين كانوا يجيزون لأنفسهم أحياناً تكوين رأي مستقل هو ثمرة اجتهاد شخصي أو جماعي.

يد أن الزعماء الإصلاحيين الجزائريين كانوا هم أنفسهم التلاميذ البررة لكبار المصلحين السنين المعاصرين، وفي مقدمتهم محمد عبده ورشيد رضا. لكن لما كانت المصادر التي ينهل منها بافتخار المصلحون المشرقون حنبلية جديدة أساسا، فلا غرو إن اغترف الإصلاحيون الجزائريون هم أيضا من هذه المصادر مثل أعمال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية.

فهذا مبارك الميلي، أكثر أعضاء الفريق الإصلاحي محافظة دون ريب، يذهب إلى حد السخرية من الجهود التجديدية المذهبية التي قام بها محمد عبده، زاعما أن مفتي مصر الأكبر لم يقم بشيء أفضل مما قام به العلماء القدامى ويعني بهم الحنبلين الجدد الذين كانوا مصادرهم المرجعية المفضلة (29).

وهكذا، وباستثناء بعض المناسبات النادرة التي أظهر فيها الإصلاحيون البادييون نوعا من الاستقلالية في الحكم أو بعض الجرأة، فإن مذهبهم في حل المجال التعليمي الإصلاحي، كان تابعا إلى حد بعيد لمذهب المدرسة السلفية السورية المصرية.

لهذا كان المآخذ الذي ألقى عليهم و التمثل في تنصيب أنفسهم مجاهدين لا يطاق قط الواقع. و لم يجد الإصلاحيون كبير صعوبة في الدفاع عن أنفسهم. فعلى لسان مبارك الميلي، دحضوا خصومهم بالكيفية التالية: "وهؤلاء رأوا كل مجتهد ناظرا في الكتاب والسنة، فتوهموا أن كل ناظر في الكتاب والسنة مجتهد" (30). علما أن الاجتهاد عند يوصفه جهدا فكريا يرمي إلى استنباط حكم أو حل شرعي ذي طابع "ظني". إن الاجتهاد في المنظور الإصلاحي إعمال للنظر يمارس أساسا في إطار الفقه. لكن الإصلاحيين لم يكونوا يبدون حماسا جما إزاء هذا التخصص.

إذا استعرضنا على نحو تفصيلي الدراسات الإصلاحية فإننا سنجد أنه يمكن تصنيفها

وفق الأبواب التالية:

(أ) الفقه (مبارك الميلي: رسالة الشرك)،

ب) تفسير القرآن والحديث (ابن باديس ، الشهاب)،

ت) المذهب الأخلاقي،

ث) التاريخ الديني،

ج) المسائل الاجتماعية والثقافية،

ح) السياسة

بالنظر إلى هذه التخصصات المختلفة، نلاحظ بأن المواد التي هي من قبيل الفقه خاصة غير ذات بال. وهذه إحدى الخصائص اللافتة في المذهب الإصلاحى الباديسى.

III. الفقه

كان التعليم الدينى للحركة الإصلاحية الباديسية خاليا من الصبغة القانونية للمدارس. لمسائل الفقه لم تكن موضوع دراسات منتظمة، ويبدو أنها لم تتناول إلا باقتراح من خبراء الذين كانوا يسعون إلى معرفة رأي الشيوخ الإصلاحيين بصدد "حالات" نزاع حول قانون الأحوال الشخصية أو الممارسات الشعائرية المقلقة. وهكذا عمد محررو الشهاب (خاصة ابن باديس) إلى الرجوع للمؤلفين السالفين المالكيين وغيرهم لدعم حججهم (31).

كانت المدارس والمكتبات الإصلاحية تسدي تعليما عقيدا (نسبة إلى العقيدة) في منتهى إلى جانب مواد إسلامية أساسية أخرى. وكان ابن باديس يقدم دروسا في الفقه لإمام الأخصر في قسنطينة. أما الشيخ البشير الإبراهيمي فقد كان يعلق على مختصر خليل بن إسحاق أمام طلبته بتلمسان (32). غير أن دراسة الفقه في التعليم الإصلاحى لم تكن تحظى بالمعولة الممتازة التي كان يحظى بها في تعليم الروايا. كما لم يشكل، بالنسبة لإصلاحيين، أفضل تخصص في العلوم الدينية.

إن ما يبرز من تعاليم وكتابات الإصلاحيين الجزائريين هو أن حركتهم لم تكن لها وجهة قانونية تشريعية. ذلك أن الفريق الباديسي يمكن تحديده بوصفه فريقا من الدعاة أي ناشري الإيمان وكتاب أخلاق وحماة الثقافة العربية الإسلامية. مما قوى تحديدا التباين بينهم وبين المالكيين التقليديين. فبالنسبة للمالكيين كان الدين يتراءى جله ثاوبا في مصنفات الفقه، بينما أساس التعليم الديني يجب أن يتمثل في نظرهم في التعليق دون كلال على مؤلفات المذهب القانوني الشرعي والأخلاقي مثل كتاب المختصر للخليل بن إسحاق (33).

يمكننا تصوير التعارض القائم بين المساعي التعليمية للإصلاحيين والسنين المحافظين باستذكار حادثة عارض خلالها مدرس من حريجي المدارس الرسمية (34) قائد الحركة الإصلاحية الجزائرية ابن باديس الذي كان قد فرغ لتوه من درس في التفسير بمسجد سيدي عقبة (قرب بسكرة). فحسب هذا المدرس، لا ينطوي التفسير القرآني على أية فائدة لمستمعين جلهم أميون. وكان بإمكان جهود ابن باديس أن تثمر وتجدي نفعاً لو اقتصر على أن يشرح لهذا الجمهور الريفى فقرات من مختصر الخليل (35).

إن اعتراض مدرس سيدي عقبة يلخص بشكل جيد نزعة المالكية التقليدية المولعة بالجامع المذهبية العقيدية والتعالقات والشروح والملخصات التي من شأنها أن توفر إتقاناً جيداً للفقه، هذه المادة الشريفة بامتياز. إن الدين بالنسبة للعديد من المؤمنين البسطاء، هو عبارة عن مجموعة من الواجبات أكثر مما هو مسألة روحية عالية، وهذه الواجبات تقتضي فرائض وممنوعات ونصائح وتحذيرات. ولما كان الفقه يتحلى كتشريع وتقنين لمختلف الأحكام القانونية، فإن الإيمان يقاس بمدى التحمس في دراسة وتعلم الفقه. وعلى عكس ذلك، فإن النفور من هذا التخصص، وإن لصالح نشاطات دينية أخرى إسلامية صرفة، قد يعدّ أمانة عن الفتور وعدم الوفاء لمالك وأتباعه الموقرين.

كان الإصلاحيون يستهجنون تعلق السنين التقليديين المشتط بالفقه وهو التعلق الذي كان يفرض على التضحية بتخصصات أساسية أخرى في المنظور الإصلاحي مثل علم

الظلام ومعرفة القرآن والحديث. وقد عبر الشيخ مبارك بجلاء عن هذا الموقف الإصلاحي حيال الرعة الفقهية الصرفة للسنة المالكية بقوله:

"وإن لم يكن بعقلك بأس فستسلم معي بشدة عناية خاتم النبيين ببيان الشرك وعدم الاكتفاء بشرح التوحيد وستعجب معي من قلة اهتمام علمائنا بذلك كأن لا حاجة بالمسلمين إليه. تجد في كلامهم على الفروع عناية بتفصيل أحكام مسائل نادرة أو لا توجد عادة ولا تجدهم يعنون تلك العناية بالأصول فيحددون الشرك ويفصلون أنواعه ويعددون مظاهره حتى يرسخ في نفوس العامة الحذر منه والابتعاد من وسائله ولا يفقد المتأخر نصاً من قبله في جزئية من ذلك" (37)

وعلى عكس التصور التقليدي، كان تصور الإصلاحيين قائماً على تعاليم تبوّأت فيها الدراسات الإسلامية الصرفة أي التي يكون موضوعها النص القرآني والحديث منزلة الشرف الأولى. إن القلب الذي أجراه الإصلاحيون في النظام التقليدي للقيم التعليمية هو إحدى الأمارات الدالة على إرادتهم في الإصلاح. وكان محمد عبده قد رسم لهم الطريق في هذا المجال بتشديده على المزية الكبرى التي يمكن جنيهاً من خلال الإقبال على الدراسات الأساسية والدراسات التي يمكن أن تفيد حقاً في الحياة بدل إهدار الوقت الثمين في الركض وراء السراب (38).

من المؤكد أن نقد الرعة الفقهية القانونية المالكية ينطوي على وجه ضعيف. فأولئك الذين كانوا متشبثين أكثر بتقليد الفقه من بين خصومهم، كانوا بالضبط رجالاً يتولون وظائف تتطلب ممارسة دائمة للفقه. فهؤلاء كانوا من جهة مرابطين يقومون، إن عني حق أو باطل، وبشيء قليل أو كثير من الكفاءة، بدور الحكام ويسيطون بشكل غير رسمي عدلاً إسلامياً قائماً على الفقه. ومن جهة أخرى، كانوا أعواناً رسميين يشرفون على عبادات (أئمة، مفتون إلخ) وقضاة ملزمين، بحكم الوظائف نفسها، بترقية الفقه وإشاعة تطبيقاته المختلفة في الحياة الإسلامية.

لقد كان النقد الإصلاحي للفقهاء ومثليه في الجزائر سهلا للغاية. والحال أن الإصلاحيين بوصفهم مثقفين أحرارا لم يكونوا مؤهلين للاضطلاع بوظائف تقوم على تسيير الشأن الديني أو القضاء الإسلامي. فمذ البداية وهم على عتبة الدراسات العليا بالزيتونة كانوا على علم بأن مجالا اجتماعيا ودينيا هائلا محظور عليهم: أي المجال حيث التطبيقات الفقهية ضرورية. فأنى لهم والحالة هذه أن يتخصصوا في هذا المجال الذي يعرفون مسبقا بأنهم لن يقاربوه إلا لماما؟

بل أكثر من هذا، إن الدراسات الفقهية الإسلامية المتوفرة في المدارس الرسمية لم تكن تستثير إقبالا خاصا في أوساط الطلبة إذ لم يكن خافيا على هؤلاء أن وظيفة القضاء الإسلامي في الجزائر لا تشهد الإزدهار ولا حتى الشعبية التي يفترض أن تحظى بها في بلاد ذات سيادة إسلامية. ذلك أن منافذها كانت محدودة جدا. كما أن صلاحيتها كانت تنحصر صوب الانحسار والاقتصر على قانون الأحوال الشخصية. وقد كانت حركة القانون الفرنسي تقلص شيئا فشيئا حقل العدالة الإسلامية التي آلت إلى حالة من الضعف والرداءة بحيث لم تعد تجلب سوى العناصر خريجة المدارس والتي تحول مؤهلاتها دون بلوغها فروع الوظيفة العمومي الأخرى.

هكذا عزز الواقع الجزائري موقع الإصلاحيين في وجهتهم البيداغوجية والأخلاقية. وانطلاقا من هذا الواقع، لم يكن في مقدورهم الغوض في الفقه. فافتقارهم إلى الإعداد الفكري لم يمكنهم من تكريس جهودهم لإحياء التشريع الإسلامي قصد تكييفه مع شروط الحياة العصرية. والأخطر من هذا أنهم استعذبوا جهلهم للجهود المبذولة من قبل المشرعين المسلمين المشرقين وكذا من قبل العلماء الأوربيين المتخصصين في الفقه الإسلامي، قصد تطويره (39). فلما كانوا مغلقين في نزعة تقليدية تعود إلى القرون الوسطى أساسا ومشلولين بفعل الخوف من التأثيرات التحديثية، ركنوا إلى الدراسات الإسلامية العامة، من بينها علم "الأصول". الأمر الذي حدد التوجه الأساسي لتعليمهم ودعايتهم الدينية والأخلاقية.

إن الإصلاحيين بإعطائهم الأولوية للدراسات الأساسية كانوا يسعون إلى إحياء الوظيفة الأولى للكتاب والسنة، أي وظيفة الهدى ومصدر الإلهام الدائم في الحياة الفردية كما في الحياة الجماعية. صحيح أن المالكين التقليديين لم يعزفوا قط عن الاهتمام بالقرآن والحديث، إذ كانوا يجتهدون في حفظ القرآن الكريم وإشاعة معرفته في أوساط الشبان. ولكن معرفتهم بالقرآن كانت في الغالب سطحية، تقتصر في أكثر الأحيان على التردد الآلي للنص قراءة وتجويدا (40). أما فهم اللغة القرآنية فكان متعذرا على أغلبية القراء ممن في ذلك أولئك الذين كانوا معلمين بالكتاتيب. بالنسبة لجل الناس البسطاء كانت قراءة النص القرآني الشكلية تنطوي على فضائل صوفية وهو معتقد غذاه المعنى الظاهر لبعض الآيات (41). في الواقع، كانت ممارسة قراءة القرآن ممارسة تتم عن التقوى بالنسبة للعدد الأكبر من المسلمين (42).

لكن إن كان هذا التعلق العميق بالنص المقدس، مصدر ورع ديني، فلم يكن يصحبه في الغالب الأعم ترقية ذات طابع روحي أو أخلاقي. فلما تعذر على المسلمين الذين لم يظفروا بتكوين عربي صلب بلوغ دلالاته، ألفوا أنفسهم عاجزين عن التأمل الشخصي في القرآن. لكن هذا لم يمنعهم من الإحساس بأنهم مؤمنون صادقون طيبون. كانوا يعوكون على أهل الاختصاص في الفقه الذين كانوا يلقونهم القواعد التي يجب اتباعها للاقتصاص على المجال الآمن للحلال وعلى عدم تخطي ما هو مباح. وهكذا يمكن تلخيص "العلم" الديني للمسلم المتوسط في اكتساب المعرفة العملية الشعائرية التي بفضلها يمكن له أن يكون مرتاح الضمير وخالصا مع ربه.

عندما جاء الإصلاحيون، طعنوا في النسق المالكى والمرابطي وقضوا على السكينة الدينية التي كانت ترتع فيها الضمائر الإسلامية. زعزعوا التقاليد التي كان يظن أنها لا تبدل ولا يصيبها التحول. فدعوا إلى الإصلاح، الأمر الذي هال التقليديين الذين لم يروا دعيا لهذه الجلبة الدينية.

في الواقع، لم يكن الإصلاح الذي دعا إليه الإصلاحيون محاولة محمودة لتحسين ما فسد وتقويم ما اعوجّ فحسب، بل كان يذهب إلى أبعد وأعمق من ذلك. فعلى خلاف المالكية المحافظة، اقترح الإصلاحيون تصورا مختلفا للحياة الإسلامية ورؤية جديدة للإسلام. وفي مقابل الهيمنة المظفرة للفقهاء، أي ضد التقيد بالقاعدة، كان الإصلاح يدعو إلى أولوية النص المقدس والسنة الصحيحة، سنة الرسول وصحابته والسلف الصالحين. إن الإصلاح الباديسي كان أكثر من مجرد إصلاح بالمعنى المعتدل للمصطلح. إنه يتضمن هجوما عاما على النظام التقليدي. وإن كان لا بدّ من تلخيص هذا النوع من احتجاج الحركة الإصلاحية ضد معتقدات وممارسات التقليديين فقد نلمس ذلك في العبارة التالية: "القرآن والسنة".

IV. المصدران الأساسيان : القرآن والسنة

تمثل الحجة الكبرى للإصلاح الجزائري في المجال الديني في استحالة إحلال مذاهب بلورتها المدارس محل العقيدة المحمدية الأصيلة، التي يبقى مصدرها الأساسيان هما القرآن والسنة. إن جهد الإصلاحيين الباديسيين قصد استمالة إخوانهم في الدين لجعلهم يقتنعون بالفكرة الضرورية القائلة بـ"العودة إلى المصادر" هو في الواقع ترويج لتقليد منهجي طويل يرمي إلى وضع سلطة الكتاب والسنة فوق أي سلطة دينية أيا كانت هيبتها وجلالها. والسعي إلى انتصار دراسة المعطيات الإسلامية الأساسية (الأصول) على دراسة فروعها وتطبيقاتها الخاصة.

هذه التقاليد السلفية بصورها مؤلفون بشكل بعضهم أساتذة روحيين حقيقيين للإصلاحيين الجزائريين. يؤكد ابن تيمية بأن الرسول ﷺ قد عرض مبادئ الدين الأساسية وكذا تطبيقاتها العملية (43) وقريبا منا، ينتقد رشيد رضا بقوة أنصار الفقه المتعصبين الذين يذهب بعضهم إلى غاية الشعور أنهم معفون من الاطلاع على المعلومة القرآنية حتى عدم الاكتراث بذلك حين تناقض نظريات مدرستهم (44).

تتحلى العودة إلى المصادر لدى الإصلاحيين كمطلب أخلاقي وكفريضة شرعية. فهي أولاً بمثابة إعلان الولاء للسنة المحمدية. أليست سلطة الرسول فوق سلطة الفقهاء؟ ومن ثم لا بد للإيمان الديني أن يتحلى من خلال التزام تعاليم الرسول وهي الرسالة التي ينعتها القرآن. فالعودة إلى القرآن هي فعل ينم عن الخضوع الديني وأمانة عن التقوى: لأن العودة إلى المصادر مطلوبة صراحة في القرآن. لذا لن يغفر للمسلمين إن هم لم يستجيبوا لما أمرهم به المشرع أي العودة المستمرة لتعاليم الكتاب وتعاليم الرسول (45). إن الإحالات القرآنية الكثيرة التي تحير المسلمين على الامتثال لمحتوى الرسالة المتزلة يركبها ويعززها حديث أورده مالك في الموطأ: "تركت لكم أمرين لن تضلوا بعدهما أبدا: كتاب الله وسنة رسول الله" (46)

تحدد هذه الإشارة الصادرة عن الرسول مصدرى الإسلام. كما أنها في الآن نفسه تحرم بالإبانة عن طابعهما الجامع. وهذا معناه أن المسلم بامتثاله الأمين لمعطيات الكتاب والسنة وبإقامة حياته الدينية والأخلاقية ولربما سلوكياته الاجتماعية على هاتين القاعدتين، سيكون من حقه الشعور بأنه في توافق تام مع دينه وبأنه في مقدوره شرعا الامتناع عن البحث في أماكن أخرى عن عناصر معرفته الدينية ومبادئ نشاطه في العالم.

تحتل الموضوعات القرآنية المكانة المركزية في التعليم الإصلاحي الذي يبدو أنه مصوغ قبل كل شيء كمهمة لإشاعة الرسالة القرآنية بما أنها تشكل مع معطى السنة التكميلي لبداً الضروري لكل معرفة وكل نشاط إسلامي.

إن الفكرة المعبر عنها في الحديث المذكور سابقا هي قاعدة النشاط الإصلاحي. ونجد رشيد رضا يعتمد عليها بشكل طبيعي في تفسيره (47). كما أن ابن باديس يوضحها أكثر بقوله تحت عنوان " التزليل مصدر الإسلام": [يتكون هذا الدين كله من الوحي الذي أنزله الله على رسوله ﷺ. فالإسلام من حيث مبادئه الأساسية وتطبيقاته العملية يقوم على القرآن الذي هو تزليل من الله وكذا على سنة الرسول التي هي كذلك تزليل من الله كما

يشهد على ذلك قول الخالق عز وجل "وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى" (سورة النجم) ويضيف قائلا: "كل أمر منسوب إلى الإسلام لا أساس له في مصدره يجب رفضه" (48).

وهكذا يدرجه الحديث في محتوى القرآن، يقتفي ابن باديس على نحو غريب الخط المذهبي لابن حزم في مجال الحديث (49). ولا شك أنه يريد أن يبين من خلال هذا التأويل الجذري للآية السابقة الوحدة العميقة لتعاليم الرسول والتبريل الذي تولى نقله وكذا طابع هذه المعطيات الأولى للإسلام التي لا تقبل التعويض أو الاستبدال.

ولهذه الأسباب، أحسن الإصلاحيون بأنهم موهلون للدعوة بقوة إلى العودة للقرآن والسنة و بعدم الاعتراف إلا بما أنزله الله وبسنة رسوله. كانت هذه العودة تبدو لهم مفروضة فرضا مستعجلا لاسيما وأن العديد من المسلمين، عن جهل وكسل فكري أو خضوع غير معقلن لسلطة الشيوخ التقليديين، انتهى بهم الأمر إلى ضبط سلوكياتهم الدينية والأخلاقية وفق الآراء الحصرية الصادرة عن الفقهاء، بدل ضبطها وفق مبادئ القرآن والسنة.

إن إغفال المصادر الأصلية للإسلام من قبل المسلمين المعاصرين قد يكون في نظر الإصلاحيين أحد أسباب ضعفهم السياسي وتخلفهم في مجال العلوم والتقنيات. ومن ثم فإن العودة إلى التعاليم الأصلية للإسلام هي وحدها الكفيلة بإعادة منح الأمة الإسلامية القوة والصيت الذي تستأهله، وفق وعد الكتاب (50). وفي هذا الباب، يقول ابن باديس: "لن ننجو من الضلال الذي نحن عليه ونحن المتعددة التي نعاني منها إلا بالرجوع إلى القرآن وعلم القرآن وهدايته وتبدير الكتاب والسنة التي تنيره وتوضحه" (51).

وهذا هو المبدأ الأساس الذي يقوم عليه البرنامج الإصلاحي. وسنجد في قاعدة البيداغوجيا الباديسية والدعوة الإصلاحية بعامة، ويستحسن، من باب تصوير واقع

الإصلاحيين الجزائريين هذا لمصدري الإسلام الأساسيين، تقدم مقالين مستمدين من تعليم ابن باديس ويعسان تباعا القرآن والسنة.

أ. تدبر القرآن

في سلسلة من الدراسات المخصصة للآيات من 22 إلى 39 من سورة "الإسراء"، تحت العنوان العام: "مبادئ الهداية (الدينية والأخلاقية) في 18 آية" (52)، سعى ابن باديس إلى استخلاص الدروس والتعاليم الأساسية من أجل حياة إسلامية أصيلة حقيقية. في تمهيده هذه الدراسات، التي تحتل قرابة 70 صفحة في مجلة الشهاب، ينه ابن باديس القارئ قائلاً: "هذه ثماني عشرة آية من سورة الإسراء تعرض بكيفية موجزة وواضحة مجموع مبادئ الهداية الإسلامية وتحتوي على شروط سعادة الناس في الحياة الدنيا والآخرة" (53). ماهي إذن هذه الدروس التي استخلصها ابن باديس من تفسيره لهذه الآيات الثماني عشرة؟ بوجه عام تطابق الوصايا العشر، حسب الصيغة القرآنية:

- مبدأ التوحيد (22-23)
- البر بالوالدين (23-24)
- صفاء النوايا والانضباط الداخلي (25)
- إحترام حقوق الغير وإكرام الغير (26)
- حسن استعمال الثروة (27-30)
- المحافظة على حياة البشر، حماية الطفولة، الطهارة (31-35)، "لا تقتل"
- الأمانة. إحترام الالتزامات (34)
- الصدق في المعاملات التجارية (35)
- في المعرفة. العقل "كميزان" للإنسان وكأداة للمعرفة. العلم كدليل في الحياة الفكرية والعملية وحتى كدليل للإيمان (36)
- خطيئة التكبر العدول عن التكبر والعنجهية شرط للكمال الأخلاقي (37).

- "الحكمة" في العطايات المترلة. فضائل التوحيد (38-39).

هذه هي باختصار المبادئ الكبرى الدينية والأخلاقية التي بلورها ابن باديس انطلاقاً من مجموعة من الآيات التي تشكل قرابة صفحتين من المصحف. في الخلاصة، استعاد ابن باديس فكرة غالية عليه كثيراً: " هذا العدد الصغير من الآيات يضم المبادئ التي تقوم عليها سعادة الجنس البشري" (54).

من خلال تفسيره هذا، حاول ابن باديس أن يبين بأن الوصايا الربانية يمكن للعقل أن يستوعبها تماماً وبأنها لا تشكل قط عقبات تعسفية وبأنها تنحو صوب الصالح العام للإنسانية. فمطالب الإسلام بالنسبة إليه تتماشى مع مصالح الإنسان المدركة كما يجب. بل أكثر من هذا، إنها تشكل مفاتيح "السعادة" في هذه الدنيا والآخرة (55).

هذا إذن مثال عن تدبر القرآن من قبل ابن باديس خدمة للتفقه والمذهب الشرعي والأخلاق الاجتماعية والشرع. لقد سعى ابن باديس في أعماله التفسيرية كلها إلى الإبانة عن أن المعطيات القرآنية تُخدم في المحصلة الإنسان. انطلاقاً من هذه الفكرة، من السهل طرح مسلمة مؤداها أن كل ما يسهم في الصالح الروحي والأخلاقي والاجتماعي للإنسان يجب البحث عنه في التنزيل. وهذه فكرة معتادة لدى الإصلاحيين.

في فقرة يقترن فيها التفخيم بالقناعة، يشيد ابن باديس بالقرآن بقوله: "[القرآن هو كلام الله جل جلاله. العلم الذي ينطوي عليه من شأنه أن يرقى العقول كما أن دروسه الأخلاقية من شأنها أن تنير الضمائر، كما أن أمثلته من شأنها أن تبصر القلوب. فالحكمة التي ينطوي عليها هي من القوة بحيث تفتح أبواب المعرفة والعمل...]" (56).

بالنسبة للإصلاحيين، إن الهدى القرآني مماثل لهدى السنة. فتعاليم السنة صنو للتعاليم الموجودة في التنزيل. لهذا غالباً ما تصاحب الدراسات التفسيرية للقرآن التي يقوم بها ابن باديس تأملات حول حديث واحد أو عدة أحاديث. أما الطريقة المعتمدة في دراسة الحديث فهي بالضبط الطريقة نفسها التي يطبقها على القرآن بعد شرح مقتضب وواضح

للمتن. ثم يستخرج المثال التالي.

ب. تدبر

وليكن الحد

قائلاً: " عندما تور

حرم زوجة عباد

وراحت تنقي شه

حرم ثم أفاق وه

رسول: رجال م

كما الملوك على

رسول الله" (58)

رسول الله ما الذي

الله أدع لي كي أ

أحرت أيام معاوية

سنية] (60).

من هذا الحد

1. كون رجل س

2. العادة الحيرة ا

3. الإباحة للزوجة ا

4. كون المرأة يام

5. الممارسة المحبذة

6. الممارسة المحبذة

7. الحض على استغ

للمتن. ثم يستخلص ابن باديس الخلاصات العملية التي يوحى بها الحديث كما بيّن ذلك المثال التالي.

ب. تدبر الحديث

وليكن الحديث (57) الذي رواه مالك عن إسحاق بن أبي طلحة عن أنس بن مالك، قائلا: "عندما توجه الرسول (صلعم) إلى قباء زار أم حرم التي قدمت له طعاما. كانت أم حرم زوجة عبادة بن الصامت. زارها الرسول ذات يوم فقدمت له طعاما. ثم جلست وراحت تنقي شعره. ذات يوم، وبينما كان على هذا الوضع، أخذت الرسول سنة من النوم ثم أفاق وهو يضحك. قالت أم حرم: "سألته: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال الرسول: رجال من قومي مروا بالقرب مني يجاهدون في سبيل الله يركبون أمواج البحر كما الملوك على عروشهم... قالت: أدع لي يا رسول الله كي ألتحق بهم واستجاب لها رسول الله" (58) بعد ذلك أخلد للنوم. استفاق ثانية وهو يضحك. قالت: قلت له: يا رسول الله ما الذي يضحكك؟ أجاب: بنفس ما قاله في المرة السابقة. فقالت له: يا رسول الله أدع لي كي ألتحق بهم. أجاب: ستكونين في مقدمتهم". قال إسحاق: حقا، لقد أبحرت أيام معاوية بن أبي سفيان (59) وتوفيت إثر سقطة عن فرسها عند التزول من سفينة [60].

من هذا الحديث الطويل، يستخلص ابن باديس الدروس التالية:

1. كون رجل سلطة يلتقي بامرأة محرمة عليه شرعا، في غياب زوجها.
2. العادة الخيرة المتمثلة في إطعام الزائر.
3. الإباحة للزوجة بالتمتع بالمتلكات الزوجية تمتعا حلالا (المتلكات الغذائية).
4. كون المرأة بإمكانها أن تلمس باستثناء العورات جسد شخص ذكر محرم عليها.
5. الممارسة المحبذة للقبولة.
6. الممارسة المحبذة المتمثلة في إظهار الفرح الذي نستشعره اعترافا بالنعم الإلهية.
7. الحض على استفسار شخص ما حول ما يبدو غامضا مستغلقا في خطابه أو سلوكه.

8. كوننا نولي اهتماما جما لكل ما يصدر عن الرسول.
9. إباحة الملاحة البحرية.
10. القدرة على استعمال الأشياء الحلال استعمالا جيدا.
11. الفضل المترتب عن الجهاد في البحار.
12. الحظ على تمني الشهادة.
13. الممارسة الورعة المتمثلة في الاستفادة من دعاء شخص نفترض أنه قريب من الله .
14. الدعاء من أجل الغير .
15. تحليل مشاركة المرأة في الجهاد (61).

هذا المثال يبين إلى أي مدى كان الإصلاحيون يجتهدون في استخراج العديد من التطبيقات ذات الطابع الشرعي أو العملي فقط من حديث وحيد. هذه الطريقة في تدبر الحديث كانت، بالنسبة للإصلاحيين، أفضل برهان على أن فقه الحديث أي دراسته المتأنية والإحاطة بحقائقه العميقة، تشكل الفقه الأساسي . في هذا المنظور، يظهر فقه الحديث كتخصص ضروري جدا للمسلمين وأكثر فائدة من الفقه التقليدي.

تسعى البيداغوجيا الإصلاحية إذن إلى ترقية معرفة السنة ، لا لأن هذه المعرفة قد رعاها السلف بورع فحسب ، بل لأنها تشكل التكملة الضرورية للدراسات القرآنية. وفي هذا الباب، من الجدير أن نلاحظ بأن أكبر مدرسة أنشأها الإصلاحيون خلال ما بين الحربين أطلق عليها اسم " دار الحديث" (62). بهذه التسمية كانوا ربما يتشددون العودة إلى تقليد "دار الحديث" حيث ظل علم الحديث يحظى بالمتزلة الشرفية(63). ولا شك أنهم كانوا أيضا يرومون إظهار تعلقهم العميق بشكل حلي بهذا الأدب الديني الذي يظل أحد المصادر الأساسية للدين والشريعة الإسلاميين.

فالإصلاحيون بسعيهم إلى إعادة منح علم الحديث المتزلة التي هو جدير بها مباشرة بعد القرآن، يتشددون الإبانة على أن أساس مذهبهم قائم على تكامل التعليم النبوي والتربيل. لهذا تساقق تدبر أدب الحديث المنتظم، بما في ذلك عناصر السيرة ، لديهم، مع

التدبر الدقيق للمعطيات القرآنية. فحياة الرسول، حسب ابن باديس (64)، تلخص الدين الإسلامي وتصوره تصويراً تاماً. ومن ثم فإنه من الضروري في المنظور الإصلاحي اللجوء دائماً إلى المصدر الذي تشكله السنة، وكذا إلى التزويل متى دعت الضرورة إلى ذلك. هاهنا يكمن الانشغال الأساسي للحركة الإصلاحية الباديسية وكذا الموضوع المهيمن لدعايتها.

ومع ذلك يتعين علينا تدقيق البعد الحقيقي لهذه "العودة إلى المصادر" التي يدعو إليها الإصلاحيون. ذلك أننا إن لم نوفق في الإبانة عن دلالة هذا المسعى المنهجي، فإننا قد نقرن العودة إلى المصادر هذه بشكل من ردة الفعل حيال التقدم الفكري والأخلاقي والمادي للمجتمع الإسلامي المعاصر.

لا يمكننا بالتأكيد أن نمنع أنفسنا مسبقاً من أن نسجل لدى الإصلاحيين نزعتهم إلى المبالغة في تمجيد العصور الأولى للإسلام. فبالنسبة للعديد منهم كانت الإحالات على السيرة و العصر النبويين دائمة. ويدل على ذلك إكثارهم في الاستشهاد بسيرة الرسول وسير مشاهير رجال بداية الإسلام. وحتى الإشادة بالإسلام، الموجهة للشباب الذي أصابته اللامبالاة الدينية أو المنبهر بالأيديولوجيات الغربية، تستمد جوهرها من حياة السلف المسلم. فهناك إذن بالتأكيد شك طموح إلى الالتقاء عن طريق الفكر وعن طريق القلب ببعض الشخصيات المرموقة للإسلام الناشئ.

غير أن العودة إلى الأصول لا يمكن ردها حصرياً إلى نوع من الحنج العاطفي عبر للماضي. فإذا استثنينا هذا الوجه المعاشي بالتفصيل لهذه العودة ماذا يبقى علينا استخلاصه على الصعيد المذهبي؟ هنا لا بد من وضع تمييز أساسي. ذلك أننا قد نميل إلى الخلط بين الملموحات الدينية للإصلاحيين ونزعائهم الاجتماعية والثقافية ومن ثم تأويل حركة فكرهم صوب الماضي وبخاصة نحو فترة حياة الرسول، كوجهة دينية وتحدٍ للحضارة المعاصرة في آن واحد.

غير أن الأمر بالنسبة للإصلاحيين لا يمكن أن يتمثل في نبذ تقدم الحياة المعاصرة والسعي إلى الانغماس في جاهلية العصور الأولى. إننا على دراية بما كان عليه نشاط محمد عبده قائد الإصلاحيين المبجل، لصالح العلم، وكذا الحماس الذي أهاب به إخوانه في الدين كي يستأنسوا بالتقدم الذي حظي به المجتمع الإنساني في مختلف مجالات المعرفة والتقنية (65). لقد ألحَّ جلَّ قادة فكر الإصلاحيين، بمن فيهم محمد عبده ورشيد رضا من بين المحدثين وابن تيمية والإمام أبو إسحاق الشاطبي من بين القدامى (66)، على إباحة النشاطات البشرية في المجالات التي لم ينص عليها المشرع (67). والحال أنه لا يوجد في مصادر التشريع الإسلامي أي شيء يحدُّ بشكل من الأشكال البحث العلمي والتقني. في هذا الباب، يذهب رشيد رضا إلى حد التمرد والاحتجاج على القيود المختلفة التي شحذها الفقهاء تعسفا والتي لا تستجيب قط لمتطلبات الشرع: "لقد قيدنا أنفسنا بألاف القيود التي وضعناها بأنفسنا (أي المسلمون) والتي نطلق عليها اسم الدين (68). ومن ثم لا يليق اعتبار العودة إلى المصادر التي يدعو إليها الإصلاحيون كإرادة للاقتصار فقط على المعطيات الموضوعية لهذه المصادر رغم كل التقدم الذي أحرزته البشرية في العصور الحديثة.

ولئن كانت بعض الإشارات القرآنية وبعض الأحاديث قد توحى بأن معرفة الحلال هي بوجه عام ونهائي محددة في القرآن (69) وكذا من قبل تعاليم الرسول (صلعم)، وبأن أي إسهام جديد قد يعدّ "بدعة"، فإن الإصلاحيين لم يقفوا في الشراك كما حصل لبعض من أفتوا في العصر الوسيط والحديث من بين الكبار (70). فرشيد رضا على سبيل المثال، يندهش من أولئك الذين يعتقدون اعتقادا ساذجا بأن كل شيء ذكر وانتظم في القرآن الكريم، كما يوحي بذلك التأويل المتسرع لهذه الآية: "ما فرطنا في الكتاب من شيء" (71).

إن العودة إلى المصادر لم تنتج عن الحاجة إلى استلهام مبادئ توجيهية للنشاط المادي. فمن غير المجدي البحث في حياة المدينة المنورة أو مكة في عهد الرسول عن

الإشارات الكافية لتنظيم الحياة العملية للمسلمين في القرن العشرين. وكل ما يمكن استمداده من هذه المصادر هو استلام أخلاقي وتعلم إسلامي.

في المقابل، وعلى الصعيد الديني المحض (بمجالات الإيمان، الممارسات التعبدية)، تمكن العودة إلى المصادر من إحياء الإسلام اليوم بالاستعلاء المباشر والمحاكاة الورعة - هاهنا تكتسي الكلمة قيمتها النبيلة - بمحاكاة الرسول وصحابته الذين كانت حياتهم الروحية ونشاطهم في العالم ممثلة أيما تمثيل للدين الإسلامي. "كل ما نأخذه من الشريعة الدينية في مجال العلم والعمل إنما نفعله لبلوغ الكمال في حياتنا الشخصية والاجتماعية ما وجدنا إلى ذلك سبيلا. فغايتنا من هذا كله هي حياة الرسول محمد (صلعم) في سيرته الشريفة" (72). إن محاكاة الرسول التي يدعو إليها الإصلاحيون بحماس هي تطبيق أمين لتعاليم القرآن: "ولكم في رسول الله أسوة حسنة".

وهكذا يبدو أن العودة للمصادر لدى الإصلاحيين ناتجة عن الحرص على إعادة الصلة مع التقوى الإسلامية الأولى. الأمر الذي قد يعني تشييب وإعادة الشباب للإسلام المعاصر من حيث إن مسلمي اليوم يرومون التقرب ما أمكن من روحانية الأمة الإسلامية المعاصرة للرسول وصحابته المبشرين. إن لدى الإصلاحيين ما يفوق الحنين لهذه الفترة البعيدة والمجيدة دائما في نظرهم. فالسلفية لا تقوم على التزعة العاطفية، بل تنشأ بواسطة مجموعة من المساعي النفسانية والمنهجية إلى أن تجسد ما وسعها الأمر الأمة الإسلامية في تلك الفترة التي تلقت فيها الرسالة القرآنية في لحظة نزول (73)، والتي لم تعرف، خلالها الأحكام المسبقة والأخطاء والتناقضات والضغائن التي سرف تزايد طوال ألف سنة من التطور الديني في بلاد الإسلام (74).

إذن يمكن تعليل العودة إلى المصادر كإرادة لتخفيف الإرث اللعين المتراكم منذ عدة قرون. وهي بالتالي عبارة عن حفر و تنظيف قصد العثور على الصخرة العارية التي يمكن أن يبني عليها شيء جديد. هذا محمد إقبال يعبر بواسطة صيغة جميلة عن هذه الحاجة

للتجديد التي استشعرها الإصلاحيون والمسلمون المتنورون في مختلف البلدان الإسلامية والتي تتجلى في "العودة إلى المبادئ الأولى قصد الانطلاق ثانية" (75).

يتلشى التناقض الظاهر بين العودة إلى المصادر التي يدعو إليها الإصلاحيون ورغبتهم في التكيف مع العالم الحديث عندما ندرك أن التوجه المزدوج للحركة الإصلاحية لا يطابق نفس الصعيد ولا يتعلق بنفس المواد. ذلك أنه :

أ) بالنسبة لكل ما يمس المعتقد والعبادات، لا يريد الإصلاحيون الإحالة إلا على المعطيات القرآنية وتعاليم مؤسس الإسلام التي لا يطولها الشك.

ب) بالنسبة لكل ما يتعلق بالعالم الدنيوي والمعاملات، يريد الإصلاحيون تحرير النشاط البشري من المنوعات المزيفة والعقبات الواهية.

تنحو الدعوة الإصلاحية بالتالي إلى إقناع المسلمين بالاعتراف بالقرآن والسنة كسلطة دينية شرعية وحيدة. وهكذا، عبر انضمام المسلمين الواعي وخضوعهم الآمن للكتاب والسنة، سيتحررون من كل سلطة ثانوية. ويترتب عن ذلك العليم بتفاهة التقليد وإدانة رجال الدين الذين يعتزمون إخضاع المسلمين لنوع من الرهبانية التي لا تتماشى مع روح الإسلام.

وعلى هدي ابن تيمية الذي يظهر دون منازع بوصفه أكبر مرجعية للإصلاح الجزائري وعلى غرار المؤلفين الحنبلين الجدد المحدثين، يترع الإصلاحيون الباديسيون إلى علمنة ما ضمنته المالكية "المشتتة" تعسفا إلى المجال الذي يحكمه الشرع الديني. وهكذا اعترف للمسلمين بحرية ممارسة نشاط أكبر. ونتيجة لذلك، يشعر أتباع الإصلاح باستعداد أكبر إزاء العالم الحديث. فالضمير الذي تحرر من المخاوف المثبطة والروح المعززة باليقين الذي مؤداه أن الإيمان والعقل غير متناقضين قط في الإسلام، يتغلبان بكيفية أحسن من السنين المحافظين على التوتر بين الرعة التقليدية ومتطلبات المجتمع الحديث.

في الخلاصة، إن العودة إلى المصادر تمثل أحد الانشغالات الأساسية للحركة الإصلاحية. وهذا المسعى المنهجي (والبيداغوجي) يعكس البحث المضني عن الأصالة الإسلامية وينم عن شعور ديني أصيل ووفاء عميق للسنة المحمدية من حيث ما تنطوي عليه من شعائر وفرائض وقيم أخلاقية واجتماعية.

ومع ذلك هل يجب قصر الحركة الإصلاحية على هذه الزعة الدينية الوحيدة وحصرها في البحث الوحيد عن إحياء السنة الإسلامية الأولى؟ كلا. إننا نعرف أن الحركة الإصلاحية المعاصرة بعامة والحركة الإصلاحية الباديسية بخاصة تحاولان إيجاد الحلول الإسلامية للمشاكل الاجتماعية والثقافية لزماننا هذا. ولا شك أن انشغالات الإصلاحيين تتجاوز المجال الحصري للمعتقدات والعبادات.

إزاء التناقضات التي اصطدم بها المسلمون عند إعمالهم النظر في المعطيات الدينية والثقافية التقليدية والتزعات الجديدة للفكر والحضارة في العالم، وإزاء التوتر المعيش من قبل العديد من المسلمين المتأرجحين بين الولاء الضروري للسنة والتكيف الضروري كذلك مع مجتمع زمانهم، وهو التوتر الذي استطاع بعض المؤلفين أن يقفوا فيه على السمة اللافتة جدا التي تسم الإسلام الحديث(76)، سعى الإصلاحيون إلى تيسير الاندماج المنسجم للمسلمين في العالم المعاصر بأن وضعوا وبلوروا لهم ، وهذا وفق روح الإسلام، تصورات لحلول للمشاكل الأخلاقية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي تحاصر الوعي الإسلامي.

هوامش الفصل الثاني

- (1) أولئك الذين جابههم بـ "فتح" أي كشف الأسرار من الكتاب أو الواقع.
- (2) ذكره مبارك الميلي ؛ رسالة الشرك، ص 32.
- (3) جمع بدعة.
- (4) يعتقد أن بابه أغلق منذ القرن العاشر م.
- (5) "الامتثال للسننة خير من وضع البدع" "كل بدعة ضلالة".
- (6) "المذهب الذي يدعو إليه الإصلاحيون طريق ابتدعها ابن تيمية (الميلي، رسالة الشرك، ص 52).
- (7) حول معنى البدعة أنظر EI, I, p.1234-1235...EI, IV, p.581-583
- (8) وما كان يصدق على الجزائر كان كذلك على البلدان الإسلامية الأخرى حيث كانت المرابطة تشكل نواة اجتماعية مهيمنة. أنظر مثلا عن حالة مصر قصة طه حسين المنيرة : شجرة البوس، القاهرة، 1954.
- (9) *L'Esprit des Lois*, éd. Garnier, Paris, 1961
- (10) يبدو أن المذهب المرابطي قائم على الخضوع التام من بقايا القاعدة الصوفية التي تنص بأن يكون المرء أمام شيخه الروحي كـ "حقة بين يد العسال". كما أن تقبيل اليد أو الجبهة والركوع من بين الأمارات الخارجية الدالة على تبحيل المرابطين ورجال الله بعامه.
- (11) نلاحظ أن لفظ الشيخ في اللغة العربية الدارجة يدل في الآن نفسه على : الرجل الطاعن في السن، الأستاذ، الأستاذ، المرابطي.
- (12) وجدت العقيدة الإصلاحية بعض الترحاب في أوساط الشبان المسلمين في ما بين الحريين، الذين وجدوا حركة دينية قادرة على تزكية وإن ضمنا حاجة إلى التحرر على الأقل من خلال أشكال رحيمة مثل التخلي عن العينة والخروج سافر الرأس، وارتداء ملابس على الطريقة الأوروبية.
- (13) سيكون ذلك من علامات الساعة حسب المقولة الإسلامية القديمة. "يتخلى الشباب عن احترامهم للمسنين ويفقد المسنون الرحمة بالاصغر فيهم سنا "
- (14) قصيدة شعرية من 68 بيتا، المنتقد، عدد 8، 20 أوت سبتمبر 1925، ص 1. أعاد نشرها مبارك الميلي في رسالة الشرك، ص 315317.
- (15) الشهاب، فيفري 1930، سبتمبر 1930، نوفمبر 1931، فيفري 1932، نوفمبر 1932، ماي 1933. أبريل 1935 نوفمبر 1935، مارس 1936، جويلية 1936، جانفي 1937، ماي 1938.
- (16) مثلا: ممارسة الصلاة الجماعية في سهرات شهر رمضان (التراويح)، وهي ممارسة دشنها الخليفة عمر بن الخطاب (...وإصفا إياها ببدعة مستحبة...)
- (17) السجل، ص 61.
- (18) الشهاب، جوان 1937، ص 176177.

- (19) الشهاب، جوان 1937، ص 177.
- (20) محمد غماذج من هذه الخطب التأبيبية في أحزاب وأوراد القطب الرباني سيدي أحمد التيجاني، مطبعة ردوسي الجزائر 1941
- (21) الشهاب، فيفري 1930، ص 9.
- (22) الإعتصام، 2، ص 67.
- (23) أنظر الأحاديث التي تدعو إلى الاعتدال والقسط في ممارسة الشعائر ونبذ الترعات الزهدية وكذا الحياة الرهبانية ("لا رهبانية في الإسلام") Wensinck, II, p.312
- (24) أذان ابن باديس الممارسات والعادات التي أدخلت إلى الدين الإسلامي من قبل الصوفية والتي انتقلت عدواها إن قليلا أو كثيرا إلى التفرقة الشعبية...
- (25) أنظر هذا القصد اللاذع للشيخ البشير الإبراهيمي : لا يمفون من السنة إلا (الحديث التالي): تناكحوا تكاثروا، السجل ص 33. لا أثر لهذا الحديث في أحاديث البخاري ومسلم الصحيحة، ويرجح أنه مستعار من كتاب الغزالي المشهور: إحياء علوم الدين...
- (26) يروي الإبراهيمي هذه الشهادة التي عاشها في (نهاية 1918) حيث قال له أحد الشيوخ المعادين للإصلاحين: "هذا الرجل يسيء للإسلام أكثر من اليهود والمسيحيين" السجل، ص 39
- (27) قام الإصلاحيون الجزائريون بكفاح مرير ضد التقليد (حول هذا المفهوم أنظر : El, IV, p.661-662. أنظر رشيد رضا، الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية القاهرة، 1948.
- (28) أنظر في هذا الصدد: Wensinck, I, p.152b; V, p.558a; V, p.390b
- (29) الرسالة، ص 86.
- (30) الرسالة، ص 36.
- (31) هذه أمثلة عن الأسئلة التي طرحت على الشهاب: هل دفع رسوم الدخول إلى الأسواق حلال؟ (فيفري 1930) هل يجوز لإمام يسكن بمنطقة أ أن يوم صلاة الجمعة في منطقة ب، التي تبعد عن الأولى ب 35 كم؟ بعد صرع دحاجة (أو أي حيوان آخر من حيوانات الجزائر) بالحجارة أو بعضا هل يجوز ذبحها وهي تصارع الموت؟ (مارس 1930). هل يجوز للمرأة المتزوجة استعمال منتجات مانعة للحمل لأسباب صحية؟ بالنسبة لوكالة الزيتون، هل يتعلق الأمر بالفاكهة أم بالزيت الناتجة عنها؟ نموذج الإجابة: يجوز للمرأة استعمال منتجات مانعة للحمل على ألا تؤدي إلى العقم.
- (32) أنظر الجريدة الموالية للإصلاحيين: الثبات، الجزائر، 3 فيفري 1934 ص 12
- (33) حول أهمية هذه الشخصية في الدراسات الإسلامية التقليدية في الجزائر، أنظر G.H.Bousquet, Abrégé de la loi musulmane...I, p.9-14
- (34) كانت المدارس الرسمية (العاصمة، تلمسان، فسنطينة) تحافظ من خلال تدريسها المواد الإسلامية على التقليد المالكي السني. من بين الأساتذة الذين أثروا على التلاميذ نذكر خاصة عبد القادر المجاوي (ت 1914) الذي كان

عدوا لردوا لأفكار محمد عبده الإصلاحية ومحمد بن شبب (ت 1929) الذي نعرف ازدياده للحنبلية الجديدة قاعدة الحركة الإصلاحية الجزائرية (خاصة مقاله حول ابن تيمية في El, II, p.447-449 (35) الرسالة، ص 31.

(36) ينصرف ذهننا هنا إلى مشكل حق الميراث بالنسبة للحنثي الذي عالجه خليل بن إسحاق والذي ناقشه المفسرون. أنظر المختصر ص 252، ويوسكي، المرجع السابق، ج 4، ص 91. أنظر كذلك ملاحظات الشهاب (جوان 1931، ص 438) حول هذه المسألة الغريبة التي عولجت في الدروس الرسمية التي رمزت إلى نهاية تفسير المختصر للتحليل في الروايات الجزائرية.

(37) الرسالة ص 13. إن الانتقادات التي وجهتها المدرسة الإصلاحية إلى الميل الجموح نحو الفقه كيين التقليديين تذكرنا بجملات رشيد رضا القوية على علماء الدين الذين كانوا يمتنون بممارسة الفقه أكثر مما يمتنون بممارسة المذهب القرآني الطاهر. أنظر التفسير، 1، ص 447448، 2، ص 30، 3، ص 17، 7576، 5، ص 120... (38) المنار عدد 22، أكتوبر 1903، ص 599601.

(39) لم يكن في مقدور أعمال م. موران، مثلا، أن تؤثر على الإصلاحيين قيد أملة، الذين كانوا يشتهون من وجهة قبلية في أعمال المدرسة الإسلامولوجية الفرنسية وكذا الاستشراق الأوربي بعامة. فلقد كان الإصلاحيون دائما يعتبرون الدراسات الإسلامولوجية هذه التي لا تجري تحت رعاية الجامعات الإسلامية باطلة. ومع ذلك كان بإمكانهم أن يجروا دروسا مثمرة لو تجردوا من الأحكام المسبقة وعملوا مبدأ الحديث الشريف: أظليوا العلم ولو في الصين... (40) التفسير، 1، ص 447، 2، ص 121.

(41) القرآن الكريم، سورة الاسراء، أنظر الشهاب، ماي 1933، ص 289295. في تعليقه على هذه الآية، يسلم ابن باديس صراحة بالقوة الخيرة للترجيل. ولكن في هذا الصدد، يتخذ في الآن نفسه أولئك الذين يعتقدون حصريا في الأدوية العلمية وينكرون القدرة العلاجية للقرآن وأولئك الذين يعتقدون بعكس ذلك ومن ثم يجرمون أنفسهم من منافع العلم الطبي.

(42) ومن ثم نشوء نوع من عملية حسابية للفضائل الخاصة بمختلف الفقرات القرآنية. أنظر مثلا التفاصيل التي أوردتها في هذا الباب: A.Jeffrey, Muqaddimatan..., p.65-74.

(43) تصريح موجود في عنوان الكتاب نفسه: معارج الوصول إلى معرفة أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ﷺ (44) في تفسيره للقرآن، كثيرا ما انتقد رشيد رضا انتقادا شديدا "المقهاء" الذين يعتقدون أن أساس العلم الشرعي يكمن في معرفة الفقه...

(45) من بين النصوص القرآنية التي تدعو المسلمين إلى العودة إلى الكتاب واستلهاهم الهدى منه، نذكر: 4، 50، 23، 24، 68، 30، 37، 28.

(46) Wensick, I, p.270a; III, p.517a

(47) التفسير، 7، ص 139، 198،

(48) الشهاب، فيفري 1934، ص 195.

- (49) يتناول ابن باديس الآية 4 السورة 53، من حيث معناها المطلق وبناء على ذلك يحول للسنة منزلة الشيء المنزل. وهو ما لا يفرض نفسه حسب السياق. تميل هنا إلى الاعتقاد بأن هناك تأثيرا للمذهب ابن حزم في مجال الحديث...
- (50) أنظر الإعلان الموجود في سورة النور 55 الآية 24.
- (51) الشهاب، فيفري 1932، ص 73.
- (52) الشهاب أبريل 1930، ص 138، ماي 1930، جويلية 1930، سبتمبر 1930، أكتوبر 1930...
- (53) الشهاب، أبريل 1930.
- (54) الشهاب نوفمبر 1930.
- (55) يظهر مفهوم "السعادة" دوريا في الأبحاث الأخلاقية لابن باديس. هذا الحضور الدائم لفكرة السعادة (الدينية أو الأخرى) يتم لديه من سعة فكره وعميق انشغالاته الإنسانية. وهذا تماهى "فلسفة ابن باديس الدينية" بشكل واضح مع فلسفة محمد عبده الذي يرى بأنه لا يجب أن يكون الدين تسلطا ونظاما سلبيا بل وسيلة للتحرر والترقية للإنسان...
- (56) الشهاب، ديسمبر 1930، ص 659.
- (57) مشكاة المصابيح، ج 3، ص 154.
- (58) مكان يقع على بعد عشرة كم جنوبي شرقي المدينة المنورة. وهنا بين حسب الروايات أول مسجد في الإسلام في السنة المحرمة نفسها (622).
- (59) الخليفة الخامس.
- (60) أم حرم شاركت إلى جانب زوجها في الحملات البحرية الأولى للمسلمين على الإمبراطورية البيزنطية. توفيت في حادث عند التزلزل بقرص حيث دفنت. عنها وعن زوجها أنظر: مشكاة المصابيح، ج 3، ص 637 و 701.
- (61) الشهاب، جانفي 1934، ص 1112.
- (62) دشتت في تلمسان في 27 سبتمبر 1937 وسط احتفال جم. أنظر الشهاب، أكتوبر 1937، ص 349.
- (63) حول هذه المؤسسات الإسلامية أنظر: EI, II, p. 128-129.
- (64) الشهاب، أوت، 1939، ص 344.
- (65) كتب محمد عبده ما معناه: لئن كان الإسلام هو الدين الأول الذي خاطب العقل، داعيا إياه إلى دراسة الكون واكتشف عن أسرارها بكل حرية ودون قيد سوى الحفاظ على ميثاق الإيمان، فكيف اقتصر المسلمون (في مجال البحث العلمي) بالتر القليل في حين أن الكثيرين منهم أغلقوا على أنفسهم باب المعرفة، طائنين أن يصنعهم هذا سرضون الله وتصاريم للجهل وعزوفهم عن النظر في حسن تدييره "رسالة التوحيد، ص 196).
- (66) حول هذا المؤلف أنظر GAL, S, II, p. 374.
- (67) أنظر محاولة الشاطبي المحتشمة في كتابه الإعتصام، قصد إقامة (...) تمييز بين بين العبادات، التي لا يمكن أن تدخل عنها بدع بأي شكل من الأشكال والمواد المدنية وممارسات الحياة العامة التي لا يمكن أن يخشى بصدها البدع (في حدود المذهب الإسلامي العام). بهذه الكيفية، أراد الشاطبي أن يرد على الخليط الذي أراد بعض المؤلفين المالكين من العرب اعتماده...
- (68) نفسه، 5، 5، 6، 38.

- (69) القرآن الكريم، 5، 5، 6، 38.
- (70) مثل الونشريسي (أبو العباس أحمد التلمساني) / متوفى في 1508. في كتابه التوليفي الموسوم المعيار حيث عالج البدع المسجوحة إن قليلا أو كثيرا، يصنف ضمن الممارسات المعجوجة، في نهاية القرن الخامس عشر، تبني الكرسي والطاولة وتزيين المنازل الخاصة واستعمال الفضة. واستعمال الألبسة المصنوعة من قبل المسيحيين...
- (71) التفسير، 7، ص 395. نسجل أن رشيد رضا ينكر نزعة بعض المفسرين المحدثين مثل الطنطاوي جوهرى الذي يشكل تفسيره "الجواهر الحسان في تفسير القرآن" عملا تفسيريا هائلا. ...
- (72) الشهاب، أوت، 1939، ص 344.
- (73) هذه عبارة استعرتها من الحديث الذي معناه: من أراد تلاوة القرآن غضا كما أنزل، فليرتله على طريقة ابن أم عبد أي ابن مسعود...
- (74) أنظر ملاحظة محمد عبده: كنت أرفع صوتي لتحقيق عملين: الأول: العمل الديني الذي يتمثل في تحرير الفكر من قيود المحاكاة وفهم الدين كما كان يفقهه أرائل المسلمين قبل أن تحصل بينهم المناقشات...
- (75) تجديد الفكر الإسلامي، ص 165.
- (76) أنظر: H.A.R. Gibb, Les tendances modernes de l'Islam, trad. B.Vernier, Paris, 1949.

الفصل
إن الدين
وليس غريبا
إلى اللاهوت
لكن الب
تصفا ولا
مقا البحث أ
روح المسلمين
إن المذهب
الذي يؤثر الب
قولا بأنه يست
1. التأكيد
قصد
2. محاربة
نظامها
المتنورة
سعالج إذن

الفصل الثالث

المذهب الفقهي

إن الدين من الوجهة الإصلاحية يجب أن يكون صورة وفيه للدين في عصر النبوة. وليس غريبا إن سعى الإصلاحيون إلى إعطاء تعليمهم الديني قاعدة لاهوتية صلبة بالاستناد إلى اللاهوت الإسلامي الأول.

لكن البحث الفقهي الذي خاضه الإصلاحيون شكل من أشكال البيزنطية، فهو ليس تسميًا ولا نقدا للمذاهب اللاهوتية التي بلورها الكتاب الكلاسيكيون والمحدثون. ويتمثل هذا البحث أساسا في نوع من التوضيح مجعول للإبانة عن بساطة اللاهوت القرآني وتحرير روح المسلمين من معتقدات عرضية ذات أصول صوفية لا تنكر.

إن المذهب الفقهي للإصلاحيين الجزائريين، فضلا عن وجهه البيداغوجي الصرف الذي يؤثر البساطة على التبحر لأن الأمر يتعلق أولا بلاهوت موجه لعموم الناس يبدو أولا بأنه يستجيب لهدف مزدوج:

1. التأكيد القوي على التوحيد الإسلامي والتشديد على بساطة المعتقد الإسلامي قصد المواءمة ما أمكن بين الإيمان ومستلزمات الفكر في العالم المعاصر.
2. محاربة المرابطية المشتبّهة في كونها تسعى إلى تكييف الفقه الإسلامي مع حاجات نظامها وإشاعة معتقدات لا تتماشى مع معطيات القرآن والسنة في الأوساط غير المتنوّرة.

سنعالج إذن المذاهب الفقهية للمدرسة الإصلاحية الجزائرية وفق هذا التصور المزدوج.

1. الفقه في خدمة التوحيد

كانت مهمة الإصلاحيين الأساس في المجال الفقهي تتمثل في إحياء التوحيد الإسلامي من حيث صفاؤه الأول. الواقع أن المسلمين الجزائريين، حتى على أبسط المستويات، كانوا واعين بالمطلب الإسلامي الأساس: التوحيد. فجميع صلواتهم وعباداتهم والورعة ونداءات المؤذن والشهادة المذكورة في كل المناسبات تذكرهم دوماً بمفهوم التوحيد الإلهي. ومن ثم هل كان من الضروري بمكان تخصيص جهد جَمٍّ لإشاعة الفقه التوحيدي في صلب الجماعة الإسلامية للجزائر؟

لتفسير بعد ومدى الجهد الفقهي للإصلاحيين يجب أولاً الإبانة عما كانوا يقصدون بمفهوم التوحيد. صحيح أن المحتوى المذهبي للتوحيد مصوغ على الأقل من حيث أوجهه الأساسية منذ القرن الحادي عشر أي منذ أن ساد مذهب الأشعري كمذهب أساس للسنيين (أهل السنة والإجماع) في المجال اللاهوتي(1). بالنسبة للإصلاحيين الجزائريين ورثة المالكية المغاربية ذات التقليد الأشعري(2) والفكر الحنبلي الجديد القريب من المذهب الأول (كما يصوره أحمد بن حنبل وأهل الحديث الأوفياء للمصادر التقليدية)، يجب على صياغة التوحيد أن تدرج في الخط الأصلي الذي هو السبيل الأوسط في الفقه الإسلامي. هذا ويحدد مبارك الميلي عقيدة الحركة الإصلاحية بوضوح على النحو التالي: "فنحن بالعقيدة السلفية قائلون ولما مات عليه الأشعري موافقون..."(3).

هذا الموقف الفقهي الإصلاحى ليس بمختلف كثيراً عن المذهب الجارى اعتماده في البلدان المغاربية. فالشهادة الأشعرية تطابق بوجه عام الشهادة التي أشاعها التعليم الدينى الراسخ جداً في التقليد البيداغوجي الإسلامى في الجزائر سواء في الزوايا أو المدارس القرآنية الأكثر بساطة: يتعلق الأمر بمصنف صغير فقهي وشعائري وضع شعراً (بجر الرجز) لعبد الواحد بن عاشر عنوانه "المرشد المعين"(4). في تمهيد هذا "الدليل" مباشرة بعد

العبارات الورعة ينبهنا صاحبه بأن عرضه مطابق لعقيدة الأشعري والتعليم الديني لمالك ويندرج في طريقة جنيد الصوفية (5). وهكذا نلاحظ بأنه ليس هناك قطيعة بين مذهب السنين الفقهي ومذهب الإصلاحيين في الجزائر.

غير أنه لا يجب علينا أن نغفل بأنه في المجال الفقهي كما في المجالات الأخرى للمعرفة الدينية، يظهر الإصلاحيون رغبة "في العودة إلى المصادر" التي هي إحدى الميزات الأساسية لمذهبهم. لكن لئن كانوا لا يسمحون لأنفسهم بالاحتجاج على المذهب الفقهي للأشعري وهو في الواقع الأمر الذي يخلص إليه نقد الأشعرية لدليلهم الأكبر رشيد رضا للاقتصار على الأفكار التي دعا إليها في هذا المجال السلف الصالح، فذلك لأن المذهب الأشعري الأصيل يستجيب للمتطلبات الإصلاحية من حيث أنه يستجيب ل "إرادة غريبة إن قليلا أو كثيرا في إرجاع قيمة الغيب *mystère* للتوحيد الرباني" (7). لكن التصريح بالسر المطلق للرب هو من بين الانشغالات المركزية للإصلاحيين الذين يحجمون عن أي تأويل مشتط أو أي ترميز أو أي سبيل مفتوح على التشبيه. ولئن كانوا يبنون مذهبهم الفقهي مباشرة على المذهب الأشعري الأول، فإن ذلك مرده دون شك إلى الخشية التي كان أتباع الأشعرية يستثيرونها فيهم، والذين كان بعضهم مشبعا بالصوفية (8).

ولما كان الإصلاحيون حريصين على تحاشي التأثير باللغة الصوفية ومن ثم الإفلات من إغواءات التشبيه، فقد اجتهدوا في تنقية المفاهيم الفقهية واختزال تعاليمهم العقيدية التي موضوعها الإحاطة الواضحة بالذات الإلهية إلى أقصى حد ممكن. وبما أن الإصلاحيين في هذا الباب أوفياء لتقليد يمكن العودة به إلى الخليفة أبي بكر (ت. 634) والصحابي التقي معاذ بن جبل (ت. 640)، فهم يلجؤون طواعية إلى التوقف وحتى التوفيد قصد الحفاظ ما أمكن على الإخلاص والشهادات (9). ولولا الإكراهات البيداغوجية وضرورة تيسير المعطيات المثقلة لتلاميذهم، دون إلغاء التعابير ذات الطابع الفقهي، ألم يكن في مقدور الإصلاحيين القضاء بتفاهة "أي صيغة عقيدية أخرى غير الشهادة" (10).

الإسلامي
ت، كانوا
ونداعات
ومن ثم
في صلب
يقصدون
ش أوجه
أساس
ثريين ورثة
ن المذهب
يجب على
الإسلامي.
ب: "نحن
اعتماده في
تعليم الديني
و المدارس
بحر الرجز)
باشرة بعد

كان المنطق الإصلاحي قد اقتضى مثل هذا الانسحاب إلى مواقع دينية أكثر قدما ومن ثم الأقرب من التعبير الأصيل عن "الرسالة المحمدية". فما هو صالح للسنة يصدق أيضا على العقائد والأخلاق والفقه. لقد سعى الإصلاحيون، من خلال رغبتهم في إحياء التوحيد الإسلامي في بساطته الأولى، إلى ترقية الوفاء للأصول، الذي يشكل الشهادة بامتياز لدى السلفية، الذين يرون بأنهم ممثلوها الحقيقيون.

ثمة في المساعي الفقهية (وكذا المنهجية) للإصلاحيين الجزائريين، وكذا في مواقفهم الثقافية، دون شك، تأكيد على ميل تاريخي عميق. ونقصد بذلك رغبة عارمة في إعادة اكتشاف وإظهار المعطيات الدينية والثقافية التي يتعرف فيها المسلمون على وعيهم العربي الإسلامي والمساهمة الشخصية أي ليس عن طريق المواقف الذاتية والفكرية فحسب بل أيضا جسديا في الاستمرارية الموضوعية للإسلاموية في الجزائر.

ويكمن أصل مثل هذه الانشغالات لدى الإصلاحيين الجزائريين في خشيتهم من أن ينقطعوا عن ماضيهم وأن يجرموا من تراثهم الثقافي بسبب الأوربة *européanisation* الآخذة في التعاطم والتي تعرض لها الأهالي وبداية سيرورة إعادة بناء لغوي وسوسولوجي للثقافة الجزائرية تحت تأثير المدرسة والحضور الفرنسيين. ولما كان الإصلاحيون الباديسيون مسكونين بمخاطر مسح الشخصية التي كانوا يظنون أن الأمة مهددة في القريب العاجل بها ولما كانوا واعين بالتغلغل التدريجي للذهنية الغربية في الروح الجزائرية، فقد سعوا إلى التثيث بكل الوسائل بالعري العربية الإسلامية.

هذه النزعة الماضوية (المشدودة إلى الماضي) تفسر جزئيا على الأقل توجه الفقه الإسلامي. ويطابق الجهد الرامي إلى تصفية الصياغات الفقهية والجرد الجسم للتأمل الذي موضوعه الغيب إرادة الإصلاحيين في الاضطلاع شيئا ما بالسنة القديمة جدا حتى وإن أدى ذلك إلى تفهقر الإحاطة والإدراك وحتى العقلنة التي يطالب بها بصوت عال بعض دعاةهم.

ذلك أن المؤلفين الإصلاحيين يستدعون طوعا حجة العقل إما لمحاربة الشعوذة الشعبية وإما لدحض معتقدات غذتها التقاليد والتعليم المرابطي. لكن لظالما صرحوا بأن الإسلام هو الدين الذي تماشى تعاليمه أكثر مع المتطلبات العقلية، ومع ذلك لم تشكل محتاجتهم سوى مصادرة على المطلوب. إننا لا نعثر لديهم على أية محاولة بلورة تأمل عقلاي ذي بال لصالح الإيمان.

ورغم أنهم طمحووا إلى جلب شبيبة جزائرية متفتحة أكثر فأكثر على الثقافة الفرنسية ومتأثرة أكثر فأكثر بالإيديولوجيات المعاصرة الأقل انتصاراً للإيمان الديني إلى كنف الإسلام، فإن الإصلاحيين لم يتجرأوا على إعادة فحص الصلات بين الإيمان والعقل في ضوء التوجهات الجديدة للإسلام. ذلك أن موقفهم المتردد إزاء مثل هذا المشكل قد تضاعف بفعل تحفظهم الحذر بل بحشيتهم الصريحة من المعتزلة (11).

إن ملاحظاتهم القليلة التي نعثر عليها في كتاباتهم حول المعتزلة تعطينا الانطباع بأن الإصلاحيين الجزائريين كانوا يقتصرون على تحذيرات ابن تيمية من "البدعة" المعتزلية (12). وفضلا عن هذا نحن نعرف بأنهم كانوا تحت تأثير رشيد رضا الجهم، الذي كان متشددا فيما تندد إزاء المعتزلة (13). يمكن أن نضيف بأن الإصلاحيين كانوا حريصين على عدم إغضاب الرأي العام الإسلامي الذي كان ينظر إلى المذهب المعتزلي بوصفه نوعا من الهرطقة. وهكذا عمدت الشهاب عند دفاعها عن الوهابيين بالجزيرة العربية، إلى تبرئتهم بالعبارات التالية: "الوهابيون سنيون وليسوا معتزلة كما يعتقد في الجزائر" (14).

ومهما كان الأمر، سواء بدافع الوفاء للتقليد الحنبلي الجديد الذي كان عزيزا عليهم أو بدافع الخشية من الظهور في نظر زبائنهم الشعبيين كمحدثين وليس كأتباع جديدين للسلفية، امتنع الإصلاحيون الجزائريون عن كل ما من شأنه أن يجلب لهم قهمة "العقلانيين" المشينة. وهذا ما قد يفسر لماذا ظلوا غير آبهين بالتيار المعتزلي الجديد الذي تطور في المشرق في صلب التعليم الفقهي لمحمد عبده (15).

هذه هي الأوجه السلبية في المذهب اللاهوتي للإصلاحيين الجزائريين. فهم لا يرفضون تزكية التأويلات اللاهوتية القروسطية وما بعد العصر الوسيط فحسب، بل يبدو أنهم يجهلون تجديد الفكر الفقهي في الإسلام المعاصر. ترى هل كان مثل هذا الموقف فمينا بأن يخدم قضيتهم؟

إن الإشادة العارمة بالتوحيد، من حيث صيغتها الخالية من الزخرف، أو الأكثر وضوحا والأكثر إرضاء للروح المعاصرة، يبدو أنها تستجيب لدى الإصلاحيين لانشغالات ذات طابع ديني وأخلاقي. لننظر في هذين النوعين من الدواعي.

أ. الدواعي ذات الطابع الديني

لما كان الإصلاحيون الجزائريون أوفياء لتقاليد ضاربة في القدم، التي لا تتجرأ على التأويل الجريء، ولما كانوا من دعاة التفسير الأقرب - ما أمكن - من المعنى الحرفي، فقد أرادوا تحاشي أي تجاوز أو حرق للمعطى المكتوب. فالقرآن، في كثير من الآيات، يدعو إلى عدم الركون إلى الخيال وضلالاته وعدم الانصياع للحدوس الشخصية (16). و ينتقد المشركين الذين يعزون تعسفا صفات لله لا تتماشى وسمو التوحيد (17). أخيرا، يصرح القرآن بأن الخطيئة الأكبر إزاء الله هي خطيئة الشرك (18).

يتمثل أساس فقه المدرسة الإصلاحية الباديسية في نوع من الدفاع العارم عن التوحيد المطلق. لكن لما كان هذا التوحيد محمدا في المنظور الإصلاحي بسلسلة من الالقاءات والصيغ السلبية، فإننا نلقي أنفسنا أمام لاهوت يرمي أكثر إلى الإشادة بالتوحيد والسمو الربانيين أكثر منه إلى تناول خطايي لله. فحصة التأمل الصرف الذي يوفر معلومات فقهية ومعجما ميتافيزيقيا جديرا بالاهتمام بجدها محصورة في "الفقه" الإصلاحي. ربما يتعلق الأمر ببساطة بقلة التحضير وضعف الوسائل الفكرية لدى الإصلاحيين الجزائريين. في كل الأحوال، يبدو أن الوجه الإيجابي لعملهم اللاهوتي يقتصر على احتجاج دائم وقوي على

مختلف مظاهر الشرك التي يظنون أنها ثابتة في الدين الشعبي من جهة، وفي تعاليم وأعمال المرابطين من جهة أخرى.

لقد ترك لنا أهم منظري الحركة الإصلاحية الباديسية صفحات قوية حول مفهوم الشرك علما بأن التزعة السجالية كثيرا ما تطفئ عندهم على الدحض المذهبي الصريح والدامخ. سنتظر هاهنا في بعض العينات من كتاباتهم التي عاجلت التوحيد.

1. كثيرا ما يعود ابن باديس قائد المدرسة الإصلاحية في دروس التفسير القرآني إلى الشرك وإلى ضرورة المحافظة على التوحيد من كل عدوى مباشرة أو غير مباشرة، ظاهرة كانت أو خفية، للشرك (19). فتوجه التوحيد لدعوته الدينية كثيرا ما يذكر به القارئ على الدوام في شكل شعار مستلهم من القرآن وموجود في إطار مزخرف على يمين عنوان "الشهاب": "قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين" (سورة يوسف).

والجدير بالملاحظة أن ابن باديس، في دروس التفسير ودعوته وخطبه الموجهة إلى الحجاج القاصدين مكة، مثلا (20)، لا يتبنى نبرة الفقه المدرسي. ففقهه هو قبل كل شيء ممارسة مطبقة على أحوال عينية موجهة في أغلب الأحيان لمعارضة المرابطين. فانطلاقا من المبدأ القائل بأن الشرك يمثل خطيئة لا تغتفر بامتياز (21)، وأكثر مسح للدين والمثل الإسلاميين، عقد العزم على تحذير قرائه من ممارسات ومعتقدات أحيانا تافهة في الظاهر تشكل إما تحليات للشرك لا مرأى فيها أو استعدادات مواتية للانحراف صوب الشرك. إن الفقه الإصلاحية الذي تغذيه الأخلاق الدينية لا يشجب "حالات" الشرك الموصوفة بل أيضا السبل التي قد تؤدي إلى الشرك.

هل نحن بحاجة إلى أمثلة؟ إن الممارسات الدينية الشعبية والمذاهب المرابطية توفر موضوعات لا تنضب للنقد الإصلاحية. إن الأمل في أن يحقق رجل دين (مثلا المرابطي) عملا صالحا (أو طالحا) ينم عن الاعتقاد بأن هذا الرجل مزود بسلطة أو قدرة لا يملكها سوى الله فإن ذلك يعني أيضا مناهضة التوحيد (22). فالتوجه إلى أحد الأولياء بالقول:

"إن شاء الله وإن شئت أنت ! "معناه الشرك بالله (23)، كما أن توجيه الدعاء لمخلوق بشري معناه نسيان أن الأدعية البشرية يجب أن توجه لله وحده(24). فتبجيل رجال الدين كما يفعل اليهود أو المسيحيون باعتبارهم "آلهة" جاهل لأحد ميادئ التوحيد أي أن الله هو رب العالمين (25).

قد لا نفرغ من ذكر الأمثلة التي يعرضها النقد الإصلاحي للمعتقدات الشعبية والمرابطة في الجزائر. إن أعمال ابن باديس كما أعمال كبار الدعاة الإصلاحيين هي على الصعيد الفقهي والأخلاقي عبارة عن عمل قوامه الكشف عن الشرك عبر المعتقدات والممارسات الدينية للطائفة الإسلامية في الجزائر. فالإصلاحيون الجزائريون الباديسيون كزملائهم في المدرسة السورية المصرية المشبعين بمذهب ابن تيمية، يلقنون، اقتفاء لابن تيمية، بأن الشرك قد يصيب الأرواح بشكل لا يتصور وأن ديبه قد يكون أخفى من ديب النمل" (26). الأمر الذي يفسر إلحاحهم على أوجه الشرك كما لو أن المجتمع الإسلامي الجزائري حقا مجتمع مشرك. هذا الإلحاح كان من القوة بحيث لم يتحلل الدعاة الإصلاحيون بروح القسطنطينية وروح السلم اللتين كان قائدهم ابن باديس يتحلى بهما. وهذه الملاحظة تصدق أيضا على الشيخ الطيب العقبي.

2. الطيب العقبي. لقد لفت هذا الشيخ الجزائري ذو التكوين الحجازي والوهابي الأنظار بفضل قوته الخطابية باللغة العربية وبحماسه الجهم ضد المرابطة، وهو حماس قل نظيره في الجزائر خلال ما بين الحربين. فانتقاداته الشديدة للمرابطين ومن وقف إلى جانبهم تجاوزت كثيرا إطار الدحض الديني أو النقد الأخوي. كانت هذه الانتقادات في الغالب تكتسي مظهر المحاكمات السياسية والمهجاء الساخر حيث يفرض الانفعال ويؤدي المؤلف إلى اعتماد لغة بعيدة جدا عن البلاغة المقدسة. لم يكن الطيب العقبي، في هجماته المتكررة على المرابطين يتوانى أبدا في تحميل هؤلاء الخطايا التي هي من قبيل الشرك. سنقتصر هاهنا على الإشارة إلى نص نرى أن الشيخ قد عمل فيه النظر أكثر من غيره، لأنه يشكل نوعا من البيانات المناهضة للمرابطة، نشر في أوت 1925 في جريدة ابن

باديس الإصلاحية "المنتقد" في شكل قصيدة شعرية (27). في هذه الوثيقة الموسومة "إلى الدين الخالص"، يشير العقبي بصريح العبارة إلى مفهوم الشرك مرتين (البيت 38 والبيت 63). ولكن المؤلف لم يعالج في الواقع في قصيدته الطويلة هذه سوى موضوعين عزيزين على الإصلاحيين الجزائريين: أ) البدع وب) الشرك. إن التحليل السريع لهذه الوثيقة يسمح لنا بالوقوف على أفكار الطيب العقبي التي تتعلق بالشرك.

أ) يتحسر العقبي في استهلال مكون من أربعة أبيات على انهيار السنة في بلاده كما يتحسر على انتشار الجهل وعبادة الشيوخ والأجداد وانتصار العادات المحلية على الدين الصحيح:

"لست منهم لا ولا مني هو ويلهم يا ويلهم يوم المعاد" (البيت الخامس)

ب) بعد ذلك يوجه دعوة من أجل "العلم" (لا شك أنه يقصد بالعلم العلم الديني المطابق لمتطلبات الإصلاحيين، وهو سبيل الخلاص الوحيد بالنسبة للإنسان) (الآيات 1215).

ج) الإعلان عن معتقده (الآيات 1628). يقول أنه ليس من دعاة البدع ويمج شطط الخوارج (17). فهو من أتباع السلف (21). وحثه في ما يذهب إليه هي القرآن (22) والسنة (23). ولا يلتبس أجرا لقاء دعوته الدينية (إشارة إلى الأعوان الرسميين القيمين على الشأن الديني الإسلامي الذين يتهمهم الإصلاحيون ب"بيع كلمة الله" حسب العبارة القرآنية بقبول أجر إداري مقابل وظائفهم العبادية الصرفة) ولا يلتبس حتى الاعتراف أو الوداد (26). إن سبيله هو سبيل العلم والذكاء والتأمل والاجتهاد (27).

د) نقد المرابطة (الآيات 29-44). الشيوخ (أي المرابطون والأولياء الصالحون المزعومون) ليسوا بكائنات عليا خارقة يطول سلطانها كل شيء (29). فبعضهم يدعون الناس إلى الخضوع تماما لهؤلاء "الأشياخ" حتى ينالوا النجاة يوم القيامة (31). أما هو، فيرفض هذا المعتقد (35) ولا يقبل أن يستجدي المرابطون، علما بأنهم هم أنفسهم غير قادرين على الدفاع عن أنفسهم من متاعب الحياة اليومية الصغيرة (36). كما أنه ليس من أولئك الذين يتقربون من "أصنامهم" (37). كما ينتقد ويوبخ أولئك الذين يشيدون القبور

المياكل و"صروح الغي" احتفاء بالأولياء والأموات بوجه عام(39). ويلقي بلعنته على المرابطين (41) ويعلن خصومته على هؤلاء "فرادى أو جماعات" (42).
 ه) ذكر بعض تجليات الشرك (الآيات 4866). في هذا الجزء الأهم في قصيدته، يعرض الطيب العقبي الخطوط العريضة لدينه، الأمر الذي يمكنه من إقامة التوازي بين التوحيد الإصلاحي الخالص والانحرافات والبدع المنسوبة للمرابطة. يقول: "لست أدعو غير ربي أحدا وهو سولي وملاذي والعماد" (48) ويقول لخصومه أيضا:

"فاعبدوا ما شئتموا من دونه ما عتاني منكمو ذاك العناد" (50) "لست منقادا إلى طاغوتكم بظي البيض ولا السمر الصعاد" (51) "لم أطف قط بقبير لا ولا أرتجي ما كان من نوع الجماد" (52) "لست أكسو بحجير جدتا نخرت أعظمه من عهد عاد" (53) "لا أشد الرحل أبغي حجة قربه تنفعني يوم التناد" (54) "خالفا كل يمين أنه سوف يقضي حاجتي ذاك الجواد" (55) "داعيا ربي لهم مستغفرا راجيا للكل في الخير ازدياد" (60) "والذي مات هو المحتاج لي هكذا أفضي ولا أخشى انتقاد" (61)، "لا أنادي صاحب القبر أغث أنت قطب أنت غوث وساناد" (62) "قائما أو قاعدا أدعو به إن ذا عندي شرك وارقداد" (63)، "من له أمأؤه الحسين وهل أحد يدفع ما الله أراد" (64)، " (65)، "حسي الله وحسي قربه علمه رحمته فهو المراد" (66).

هذه هي الخطوط العريضة لهذا العرض الفقهي الغريب المصوغ شعرا. ويبدو أن انتقادات الكاتب موجهة للمرابطين. يلاحظ في العبارة مبالغة بينة في تضخيم الأخطاء المنسوبة للمرابطة، علما بأن بعضها لا يصمد أمام التحليل العميق. إن نزعة العقبي في تضخيم "انحرافات" خصومه والوصف الساخر للدين المرابطي قد تفسر برغبة العقبي في إهارة محيلة القراء بتقدمه المرابطين كأناس جديرين بأن يطردوا من دائرة الإسلام السني نظرا لممارساتهم و"بدعهم". لكن يبقى من الصعب، في قصيدة شعرية، أيا كان طولها، إجراء نقد جدي أي دقيق وأمين للحجج المنسوبة للخصم. إن هذه القصيدة نموذج

للمحاكمات السريعة للمرابطية التي تصدر عن بعض السجالين الإصلاحيين والطيب العقبي بوجه خاص.

تكمن أهمية القصيدة هذه في نظرنا أكثر في ذكرها وإيرادها لتتهم الإصلاحية الموجهة للمرابطية منه في نوعية المحتوى الإيديولوجي. إن جل هذه التهم يمكن إدراجها تحت خانة الشرك. أما الحاجة فهي تافهة، ذلك أن الكاتب يكتفي بتصريحات عقيدية، ولا شك أن العقبي هاهنا يصدر عن تقليد مناهض للمرابطية كان ابن تيمية أحد أبرز حججه (29). ومن ثم يحق لنا إهمال القيمة المذهبية لهذه القصيدة والاعتداد فقط بقيمتها الوثائقية.

والحال أنه من حسن الحظ أن لا يقتصر المذهب الإصلاحي في المجال الفقهي على بعض النماذج من التفسير القرآني لابن باديس المتعلقة بالشرك وعلى هذه القصيدة للطيب العقبي. ذلك أن الترجمان الأكمل للمذهب اللاهوتي والأخلاقي للحركة الإصلاحية الجزائرية يزودنا به عمل مبارك المليي الموسوم رسالة الشرك ومظاهره الذي جعل المعجبين به يطلقون عليه اللقب الفخم: "فيلسوف الجزائر".

3 مبارك المليي. تدين المدرسة الإصلاحية الجزائرية لهذا الرجل بأهم إسهام مذهبي في مجال الفقه: رسالة الشرك ومظاهره (30). ظهر هذا العمل إلى الوجود في شكل مقالات في التنوير الديني نشرت في 1936 في جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وحسب شهادة الكاتب نفسه (الرسالة، 7)، فإن نجاح هذه المقالات كان من القوة بحيث حثّه العديد من المراسلين على إعادة نشرها في مجلد. انطلاقاً من هذا، كان عليه أن ينقح مادته ويزيد فيها. وهكذا نشر العمل الجديد في 1937 بقسنطينة تحت عنوان: رسالة الشرك ومظاهره.

استهل نص الرسالة هذه بتقرير من جمعية العلماء ترخص فيه للمليي، الذي كان عضواً فيها بقوة القانون وأمين ماها العام، بنشر كتابه هذا. نورد فيما يلي نصاً دالاً من هذا التنبيه: "بسم الله الرحمن الرحيم. إن المجلس الإداري لجمعية العلماء يقرر أم ما

171	التميمة	اشتملت عليه "رسالة الشرك ومظاهره" لمؤلفها الأستاذ مبارك الميلي هو عين السنة. وأن هذه الرسالة تعدّ من الكتب المؤلفة في نشر السنة ورة البدع" (ص أ).
175	الحجة	
199	الدعاء	ولإعطاء القارئ فكرة عن محتوى هذا المصنف، نرى أنه من المفيد إيراد عناوين فصوله:
218	الشفاعة	ص.
233	الزيارات	8 الحاجة إلى معرفة الشرك ومظاهره
251	الذبائح و	16 الغرض من بيان الشرك ومظاهره
271	النذر وال	25 الرجوع في بيان الشرك إلى الكتاب والسنة
280	اليمين	39 تنزيل الآيات النازلة في قوم على ما أشبه حالتهم اليوم
289	هداة الشر	45 معنى الشرك وأقسامه
316	الدين ال	64 الشرك في قوم نوح
حائمة في الأمر		69 الشرك في قوم إبراهيم
أ) الم		74 الشرك عند العرب
يبين هذا		83 العبادة والنسك
الفصول لا تتعلق		96 التبرك وسد الزرائع
مما هي أمارات		105 آثار الشرك في المسلمين
القرآن المعجزة		110 الولاية
صحيح أنه يوجد		127 الكرامة
الإسلامي من		131 التصرف في الكون
والممارسات التي		134 علم الغيب
المبلي يولي الأهم		145 الكهانة وما في حكمها
أنما تهدد التوحيد		153 السحر
صيغ الدعاء إلخ		163 الرقية والعزيمة

171	التميمة
175	الحبة
199	الدعاء
218	الشفاعة
233	الزيارات والمزارات
251	الذبائح والزرادات
271	النذر والغفارة
280	اليمين
289	هداة الشرك وحماته
316	الدين الخالص
	خاتمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أ) الموضوع

يبين هذا الفهرست أن رسالة الشرك ليست بعرض فقهي صرف. ذلك أن عددا من الفصول لا يتعلق في الواقع إلا بالممارسات الشعبية التي هي ثمرة سذاجة بسطاء الناس أكثر مما هي أمارات عن شرك ما (فحمل عبارات قرآنية في تميمة لا يعبر إلا عن الإيمان بفضيلة القرآن المعجزة التي هي شفاء ورحمة للمؤمنين حسب التبريل العزيز نفسه (XVII,84) . صحيح أنه يوجد، في المنظور الإصلاحية، إلى جانب الشرك الأكبر الذي يهدد التوحيد الإسلامي من حيث احتواؤه على قيم أساسية، قلت يوجد العديد من المعتقدات والممارسات التي هي من قبيل الشرك الأصغر مثل العديد من البدع. وهذا ما جعل كتاب الميلي يولي الأهمية إلى موضوعات تبدو في الظاهر وكأن لا علاقة لها بالفقه والتي لا يبدو أنها تهدد التوحيد الإسلامي قط (التمايم، الولايم الجماعية بمناسبة بعض الرسميات الدينية، صيغ الدعاء إلخ).

إن قصرنا عنوان الشرك على الفصول التي تعالج حقا الفقه الإسلامي (قدرة الأولياء الخارقة، الشفاعة إلخ) فسنكون مجبرين على القبول بأن حل عرض الميلي يتعلق في الواقع بالممارسات الشعبية التي يمكن تصنيفها تحت خاتمة البدع. وقد شعر أعضاء المكتب الإداري لجمعية العلماء المسلمين بذلك بتصريحهم رسميا بأن عمل مبارك الميلي "وإن هذه الرسالة تعد من الكتب المؤلفة في نشر السنة ورد البدع" (الرسالة أ). نحن إذن بعيدون عن مصنف فقهي صرف، بما أن رسالة الشرك هي إلى حد بعيد ثمرة ملاحظات المؤلف التي دوّنها خلال تطوافه في القطر الجزائري المسلم.

ب) المصادر

سيساعدنا ضبط مرجعيات مبارك الميلي وتحديد مصادر معلوماته المذهبية على الفهم الجيد لا لبعد رسالة الشرك فحسب بل أيضا للتوجه الفقهي الأخلاقي للحركة الإصلاحية الباديسية التي يمثل هذا المصنف أحد مصادره الأساس. وبغض النظر عن الاعتبارات والمميزات الحدوثية المتعلقة بالواقع الجزائري، فإن أساس المعلومة الفقهية والمذهبية للكاتب يبدو أنه استلهم من أعمال المؤلفين المسلمين القدامى والمحدثين. ونسجل أن الميلي يفخر بكونه عاجل "موضوعا بكرا" وقاربه "مقاربة طريفة" (الرسالة، ص أ). غير أنه من السهل الإبانة عن غرور هذا التصريح.

فمنذ اثنتي عشر سنة (1925-1937)، قامت الصحافة الإصلاحية ذات اللسان العربي، بما فيها الصحافة التي كان ينشطها ابن باديس وأصدقائه مباشرة (31) بكفاح عارم دائم ضد النظام المرابطي. وكانت كتلة المواد السجالية المتراكمة خلال هذه الفترة هائلة. وهذا دون احتساب المنشورات المناهضة للمرابطين التي كتبها رشيد رضا في المنار، وهي المجلة التي كانت تحظى بصيت حم لدى الإصلاحيين الجزائريين وتشكل بالنسبة إليهم مصدرا دائما للإلهام (32).

من جهة أخرى، تدلنا الاستشهادات الكثيرة للميلي في متن المصنف والإحالات الكثيرة البيبليوغرافية المذكورة في النهاية (ص 17) بشكل واسع على المصادر المصرح بها من قبل المؤلف. إذا استثنينا المرجعيات الأساسية في مجال اللغة والفقه والحديث، فإن فحوص الركن المسمى "كتب العقيدة والفقه ورجاله" يسمح لنا بالوقوف على أهم مصادر المعلومة لدى الميلي. فهي دون جدال حنبلية جديدة ووهابية. فإلى جانب مؤلفات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية الحاسمة، نجد أعمال ابن كثير وابن رجب وعبد الرحمن بن عبد الوهاب ومحمد بن عبد الله الشوكاني (33) وبطبيعة الحال محمد عبده ورشيد رضا. هذه الإشارات البيبليوغرافية تفسر التوجه العام لرسالة الميلي. فهذا العمل يندرج في الخط الفقهي الأخلاقي للحنبلية الجديدة. ويستلهم في كثير من الأحيان التشدد الوهابي الذي كان يصدم قناعات السنين التقليدية في الجزائر ويقوي احترازاتهم من المذاهب التي كان الفريق الإصلاحي للشهاب يدعو إليها (34).

في هذا العمل الذي كان يأمل في أن يضمه خلاصة مذهب المدرسة الباديسية الإصلاحية، ألقى الميلي نفسه في المحصلة نهب انشغال وحيد: المرابطة. فرسالته لا تتجلى بوصفها مصنفا في الفقه بقدر ما تظهر وكأنها أداة كفاح ضد المنهج المرابطي.

إن مسعى الميلي في رسالة الشرك يبدو مستوحى من الحاجة الماسة إلى إزالة الأوهام العالقة بالمرابطة التي عدت إلى غاية تلكم الساعة قوة روحية وديوية لا تخرق. وإلى جانب الحجج النقلية التي يستظهرها لدحض المبادئ الكبرى التي يقوم عليها التقليد المرابطي وإلى جانب الشهادات المستعارة من المؤلفين الكلاسيكيين والمحدثين المعادين للصوفية (على الأقل لتحليلها الشاذة)، يذكر مبارك الميلي العديد من النوادر التي من شأنها تنوير القارئ حول الوجه الحقيقي للمرابطة الجزائرية كما كان في مقدور الإصلاحي السلفي تصورهما والتأثر جدا بالمذاهب الحنبلية الجديدة والوهابية.

لئن كان لفظ "الشرك" يتردد كلازمة في عرض الميلي لوصف هذه المعتقدات والممارسات الشعبية أو المرابطية، فإن الأمر يتعلق في أغلب الأحيان بمصادرة على المطلوب

ترك القارئ مرتابا. والحال أن المؤلف أكثر ارتياحا في تعداده أخطاء و"مساوي" المرابطة منه في الاستدلال "اللاهوتي" لمخالفتها السنة التوحيدية. في مجال نقد المرابطة، يرتاد الميلي الموضوعات التي دأبت الدعاية الإصلاحية الباديسية المناهضة للمرابطة على الخوض فيها، وهي دعاية مركزة أكثر على الأوجه الأخلاقية والاجتماعية والثقافية للمرابطة منه على التبعات الفقهية لطروحاتها.

إن عينات الكتابات الفقهية الإصلاحية التي استعرضناها تسمح باستخلاص الرعة العامة للفقه الممارس من قبل المدرسة الإصلاحية الباديسية: هذه المدرسة كانت أقل ميلا للنظر والتفكير الخالص (مثل رشيد رضا في العديد من مواطن تفسيره)، بل كانت بالأحرى ميالة لتسخير الحجة الفقهية لغايات أخلاقية. ولئن كان التوحيد يتبدى بوصفه موضوعا طاعيا في مختلف كتابات المؤلفين الإصلاحيين الجزائريين فلأن مفهوم التوحيد يبدو أنه يوحى بالنسبة إليهم مجموعة من الأصداء الدينية والأخلاقية وحتى الثقافية في الوقت نفسه.

ويبدو أن الدلالة الفقهية الخالصة المعتمدة من قبلهم كحقيقة أولى هي من الإشعاع بحيث إن التعميق التقني لهذا المفهوم لا يؤدي إلا إلى تأملات الكلام (35) أي إلى أخطاء "الفلاسفة" الفادحة. يبدو أن الإصلاحيين مقتنعون بأن المفهوم الإسلامي للتوحيد سهل إدراكه من قبل المؤمنين وبأن أهم ما يخشونه ليس رفض المسلمين لهذا المبدأ الأساس لمعتقدهم بل مسخ دلالة التوحيد بسبب من الأخطاء في التصورات الشركية والأحكام المسبقة وسوء المواقف الدينية أو التصوفية. يسعى الفقهاء الإصلاحيون إلى الإبانة عن المساوي التي دخلت خلال العصور في العقيدة والشعائر، و"الشوائب" التي تسللت إلى الدين والأخلاق الشعبيين، باختصار كل الاستعمالات والأفكار الرائجة والمعتقدات التي تسيء إلى الدين والأخلاق الإسلاميين والتي مع ذلك تفلت من الوعي الجماعي.

سنقف على الدواعي الثانوية للاهوت الإصلاحية التي هي ذات مصدر أخلاقي من خلال مثل هذه الظواهر الدينية والاجتماعية.

ب. الدواعي ذات الطابع الأخلاقي

إن المذهب الفقهي للمدرسة الإصلاحية الجزائرية مجعول للعمل والفعل وليس للتبحر في العلم. فجل الحجج الفقهية التي يبتجج بها ابن باديس وأصدقائه تجعد عندهم ترجمة عملية تنويرية. حسبنا إيراد أمثلة قليلة لتصوير آثار الفقه على البيداغوجيا الشعبية للإصلاحيين.

1. الإشادة القوية بالتوحيد الرباني تسمح بالقضاء بعدم توافق عبادة الله مع أي شكل من أشكال التدين الغريب على تمجيد الخالق. ويقصد الإصلاحيون بـ "العبادة" المبالغة في تأليه الأولياء. والخضوع غير المعقول لسلطة "الشيوخ" أو التقاليد (36). والخضوع التام المفروض من "الكبار" (37) والثقة العمياء في القدرة الخارقة للمرابطين وفعالية الشفعاء المزعومة والوسطاء (38).

2. التصريح بعظمة الخالق وفق المعطيات النقلية والتفسير الذي قام به السلف يسمح بدحض أقوال المرابطين الخادعة إن قليلا أو كثيرا والتي كان بعض القائلين بها يقدمون أنفسهم بأنهم متصرفة حقيقيون ويزعمون بأنه يوحى إليهم ويستشعرون الحضور الرباني وبأنهم قادرون على التواصل مع عالم الجن والملائكة وبلوغ الأسرار الغيبية. بالنسبة للإصلاحيين، يمتنعنا المعنى البين للنص القرآني (39) من تركية مثل هذه الخزعبلات، التي هي ثمرة نخيلة ضالة وحالات من الانتشاء هي دون شك من قبيل الاضطرابات العقلية أكثر منه بسير الأولياء الصالحين.

3. الإيمان الراسخ بسنة الله وهي سنة لا تبدل حسب التعبير القرآني نفسه (40). ألا يسمح هذا الإيمان بنظام الكون بالشك في كرامات المرابطين المزعومة؟ لئن كان بعض المرابطين يزعمون القيام بمعاريج سماوية وأسفار جسمية عبر الفضاءات (على شاكلة "إسراء" الرسول (القرآن، السورة 17) التي أفضت إلى تأويلات جملة) وإجراء المسخ، ألم يقوموا بذلك بغرض إدهاش جموع الناس وإقناع بسطاء الناس بأن أولياءهم قادرون على الخير كله كما على الشر كله ومن ثم بعث الرعب المقلدس في نفوس أتباعهم وإبقائهم في الخضوع التام.

لقد ابتدع المرابطون وقننوا مجموعة من التهديدات التي ألوا على أنفسهم أن يضربوا بها متى أرادوا وحيث كانوا العقول الخشنة الحرونة أو المرتابة والأفراد المشاكسين والمريدين الذين ينقضون العهد المرابطي أو للانتقال إلى زاوية منافسة أو لتحرر نهائيا من خدمة الشيخ الروحي أو أي مذهب مرابطي(41) وأخيرا المناوئين للمرابطين (حتى أولئك الذين يشجبون أفعالا مشينة قائمة ثابتة وخطايا لا مرأى فيها وفضائح.

الأخلاق المرابطية كأخلاق أي جمعية دينية التي تتبدى كطائفة قاسية جدا حيال الخارجين عنها وحيال من يفشون الأسرار، إفشاء السر عبارة عن خيانة بل عن تدنيس حقيقي(42). فالجمعيات المرابطية لما كانت غيورة على أسرارها (الدينية والأخلاقية الشخصية) وعلى قوتها العددية، فإنها تحيط نفسها بأكثر عدد ممكن من الاحتياطات والحواجز (بما في ذلك ما يمكن أن نسميه الحواجز السحرية) لتحاشي التسرب وفقدان الجوهر ما أمكن قصد الحفاظ على بعدهم الباطني وكيانهم الجسدي في الآن نفسه. وهذا ما يؤدي تحت ظل قلاع المرابطية إلى تكوين أدب شفوي تتحاور فيه الحوارق والمعائب والذي يسعى إلى وصف المصائب والنواب المترتبة لا محالة عن خيانة زاوية والتنكر لولي من الأولياء(43). كل هذا كان يسهم في إشاعة خوف مقلس في أوساط الساكنة التي تعيش في صلات بالزوايا في بيئتها.

لمحاربة هذا الوضع، توجب على الإصلاحيين الإقدام على تنوير إخوانهم في الدين حول لا معقولة الكرامات المزعومة وتفاهة التهديدات التي كان بعض المرابطين يشهرونها في وجوههم(44). وقد سعوا من خلال تعويلهم على المعطيات العقلية الأقل استشارة للجدل وآراء السلف الصالح الموقر والحجج العلمية والعقلانية إلى إزالة الأوهام العالقة بالمرابطية والإسراع في تهدم المذاهب الغريبة.

4. إن التأكيد الصارم على القدرة الإلهية وخضوع جميع الكائنات المطلق لله يؤسس الوضع الإنساني وكذا مساواة جميع الناس أمام الخالق في الوقت ذاته. هذه الحججة تسمح

للإصلاحيين بإقامة الدليل على غرور أو على الأقل نسبة جميع القوى الإنسانية. وهذا لما يفضي إلى التطبيقات المذهبية المتعددة لهذه المسئلة اللاهوتية خاصة:

الطابع غير الشرعي لأي شكل من الهيمنة حتى وإن كانت ذات طابع روحي ومنطوية على نوايا حسنة. يشجب الإصلاحيون بقوة أولئك الذين يشكلون في صلب الأمة الإسلامية نوعا من الطوائف الرهبانية والتي تريد أن تسخر الأمة لتعزيز ثروتها وضمائم امتيازاتهم بدل وضع مواردها المادية والفكرية في خدمة إخوانها في الدين الذين يعانون الفاقة.

رفض مزاعم المرابطين الذين يرمون إلى تنصيب أنفسهم مكفري الذنوب وأطباء وصانعي معجزات، وتحذير الرأي العام من جميع أشكال الدجل التي تستلهم لغة الدين(45). لم يستكف الإصلاحيون من شجب المرابطين الذين يعدمون الوازع الأخلاقي شجبا عنيفا: صانعي المعجزات المزعومين والدرائش والسحرة الأذعياء وجميع الأشخاص الذين يتعاطون "التجارة" المتمثلة في "بيع كلام الله بثمن قليل"(46) والذين يستغلون سذاجة النساء ونوايا السكان القرويين والبدو الأميين.

وهكذا تتوجه المحاجة الفقهية والأخلاقية، إلى حد بعيد، إلى المذاهب المرابطية التي صدمت جدا تصور المدرسة الإصلاحية الجزائرية إلى حد جعل هذه المدرسة تخصص تقريبا كل دعوتها الدينية لمحاربة المرابطية.

لا يمكن تفسير معارضة الإصلاحيين الأساس للمرابطة وكفاحهم الجهم الذي عقدوا العزم على القيام به ضدها إلى غاية اندثارها إلا بدواع ذات خطورة خاصة. فالمرابطية في نظر الإصلاحيين، لا يمكن قصرها على الأمور الغريبة الصغيرة التي أدخلتها في حياة الجزائريين الدينية عبر العصور. بل تمثل بالأحرى نظاما مذهبيا لم تلق فيه المبادئ والتعاليم الإسلامية الأساسية دلالتها ولا وجهتها الأولى. والحال أن أخطر هذه الانحرافات المذهبية المرتبطة بالمرابطية تتعلق تحديدا بالتوحيد.

صحيح أن الفقه الإصلاحي ليس دفاعا بسيطا عن التوحيد. فهو لا يرتبط بالتوحيد كارتباطه بنظام من المبادئ الجميلة بل كتخصص ضروري لتحقيق الحياة التقليدية والاجتماعية في توازن صحيح ومنسجم. من وجهة النظر هذه قد بدا للإصلاحيين بأنه بسبب التأثير الديني والاجتماعي العميق للمرابطين، فإن فضائل التوحيد أصبحت تتقل بصعوبة إلى المجال الواسع للحياة الإسلامية في الجزائر.

وقد تمثل كفاح الإصلاحيين في ما يشبه تحرير أمتهم من الهيمنة المرابطية قصد بث روح توحيد جديدة فيها وبعث المبادئ الموجهة لكل حياة إسلامية تكون حقا مطابقة للسنة المحمدية. وهذا يفسر دون شك أهمية الحجّة الفقهية في الدعاية الإصلاحية الجزائرية المناهضة للمرابطية.

ج- الحجّة الفقهية في نقد المرابطية

يبدو أن المنطلق الحقيقي العميق للنقد اللاذع الذي وجهه الإصلاحيون ذو جوهر فقهي. فقوة هذه التنظيمات المرابطية قد أولت من قبل خصومها كنتيجة للهيمنة الروحية والدينية التي لم تقم لها قائمة إلا بعزوفها عن روح الإسلام التوحيدية.

إن المرابطين من خلال ظهورهم، عظهروا كائنات اصطفاها الله لأداء مهام روحية استثنائية ومزودة من لدنه بقوى خارقة لا يطولها العادي من البشر، وبتنصيب أنفسهم وسطاء بين المؤمنين وربهم ويفرض مذهبهم كشرط ضروري لبلوغ المؤمنين السعادة الدنيوية وكذا خلاصهم في الحياة الأخرى، قد سعوا إلى تنظيم نوع من الدين الشعبي تُلَفِّي وتجد بعض تجلياته العبادية والاجتماعية إدانتها في المذهب التوحيدي.

والواقع أن عددا لا يستهان به من المرابطين كانوا يعيشون في جو من التقوى ويقومون بالأعمال الخيرية دون ادعاء التصوف المثالي ودون تعاطي "البدع" خارج السنة المالكية الطاهرة التي كانوا يضطلعون بها بورع وبصدق ما وجدوا إلى ذلك سبيلا. إن

وجود بعض "الانحرافات" المذهبية لدى المرابطين وسلوك بعضهم المشبوه -الموجدين على هامش السنة الدينية والأخلاقية- وبعض التخريجات الزوية لبعض العقول المغامرة أو الميالة بشكل صريح للدجل، هل يضيء كل هذا الشرعية على ترسانة الإصلاحيين؟

نظرا للتوجه العام للدعوة الإصلاحية الرامية إلى التنوير الأخلاقي بدل الدحض النظري، ونظرا أيضا للمحاجة المناهضة للمرابطة لكبار الكتاب الإصلاحيين، يبدو أن هدف هؤلاء الأخيرين لم يكن قائما تحديدا على النقد التقني للصوفية التي يصدر عنها المرابطيون. علما بأنهم طرحوا مسلمة مؤداها أن المذاهب المرابطية كانت متسمة بما اتسم بـ "الشرك".

لذا اقتصر النقد الفقهي على الاحتجاجات الساخطة المدعومة باستشهادات كثيرة من القرآن والحديث وآراء العلماء المناهضين للصوفية. في مقابل ذلك، قام الإصلاحيون بكفاح متحمس وطويل النفس ضد آثار المذاهب المرابطية على المواقف الدينية والسلوك الأخلاقي للسكان المسلمين الغارقين في الجهالة والخاضعين لهيمنة الزوايا والجمعيات المباشرة.

لكن كان من الصعب وصف المرابطية، منظوراً إليها من حيث أوجهها المذهبية، يصعب بـ "المرطقة" (كما فعل ذلك بعض الإصلاحيين المتشددين) أي من حيث كونها تظهر من بعض الوجوه كاستمرار للصوفية، فإنها مع ذلك تعرضت لنقد الإصلاحيين، بسبب الآثار الأخلاقية والاجتماعية لتنظيمها وتعليمها والطبائع التي اختصت بها.

ذلك أن بنية الجمعيات المرابطية والقواعد الداخلية التي تعهدتها بالرعاية وفق تقليد قديم إن كثيرا أو قليلا، ومبدأ الخضوع والاستسلام غير المشروط الذي كان يحكم الصلات بين الأتباع و"شيوخ" الزوايا والمقدم moqaddem وأعضاء أسرهم، إن كل هذا كان بالإمكان الطعن فيه وعن حق في كثير من الأحيان من قبل الإصلاحيين باسم مبادئ الإسلام المقدسة.

سنشدد ههنا بخاصة على أوجه المرابطة الجزائرية التي تعرضت لانتقادات الإصلاحيين ذات الطابع الأخلاقي أو الفقهي. لقد أخذ الإصلاحيون بشدة المرابطين على كونهم أسسوا داخل الإسلام شكلا من أشكال الاسترقاق الأخلاقي المشوب أحيانا باسترقاق جسدي غير مطابق تماما لليبرالية التي يدعو إليها الإسلام. أكثر من هذا، أتهمهم بالتصرف على طريقة أعضاء الرهبانية اليهودية والمسيحية الموصوفة في القرآن كـ "أرباب" جاعلين أتباعهم يؤطوهم (47): « اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ » (سورة التوبة). يجمع الشراح الكلاسيكيون والمحدثون على القول بأن لفظ "أرباب" لا يستلزم بالضرورة تأليه رجال الدين (48). هذه العبارة القرآنية يجب أن تفهم بمعنى خضوع المؤمنين التام للتراتبية الدينية وكذلك بمعنى إخماء الوعي الشعبي أمام مذهب القادة الروحيين حتى وإن أوصى وأمر هؤلاء القادة بالقيام بأعمال منافية لروح ولسط الشريعة.

يرى الإصلاحيون أنه بالاعتراف هؤلاء المرابطين بالقدرة التامة على التحريم والتحليل في المجال الديني يعترف لهم ضمنا بسلطة لا يملكها سوى الله. ذلك أن الفرائض الدينية التي سنّها الله (من خلال القرآن أو سنة الرسول) هي الوحيدة الصالحة للمسلمين. إن المؤمنين أيا كانت مميزاتهم ودرجة علمهم الديني أو قداستهم، ليس من حقهم "تحليل ما حرم الله" أو العكس (49). تزخر الأدبيات المناهضة والفلكلور الجزائري بالمواد التي تصور أولياء ذوي سلوك غريب للغاية ومواقف أخلاقية غير مطابقة لمقتضيات السنة (50). وهكذا ندد الإصلاحيون غير مرة بتعسف بعض المرابطين الذين يجيزون لأنفسهم إعفاء مرديهم من هذه الممارسات الدينية أو تلك وإجبارهم على القيام بفرائض غير شرعية أو تلقينهم ممارسات لا تتماشى وتعاليم الإسلام التقليدية.

كان هذا وجها من وجوه الهيمنة الروحية للمرابطة التي عارضها الإصلاحيون معارضة شديدة وراحوا يدحضونها دحضا.

لكن فضلا عن هذا الوجه الديني للنشاط المرابطي، ندد الإصلاحيون بالآثار النفسية والعواقب الاجتماعية للسلطة غير المحدودة التي مارسها العديد من المرابطين على أتباعهم. وانطلاقا من المبدأ القائل أن لا أحد مؤهل لاسترقاق شخص آخر لا باسم القانون الطبيعي فحسب بل خاصة بناء على مبادئ القرآن المقدسة وتعاليم الرسول الصريحة (51)، انتقد الإصلاحيون بشدة روح الهيمنة التي تسم الاستعمالات والقواعد والطقوس لدى الزوايا المرابطية وبعمامة صلاحها المختلفة مع أتباعهم وحتى مع اللائكيين الغرباء عن مذهبهم. كانت جل التنظيمات المرابطية بالجزائر ترعى وتغار على تقاليد ذات المظهر الاقطاعي المعززة بتراتبية ذات طابع تصوفي وبنوع من الدروع الدفاعية الحربية. كان ميلها للظل وللسلطة (52) يدعوها بشكل بديهي إلى الرغبة في الإبقاء على نظام اجتماعي وثقافي مستلهم من القرون الوسطى. ذلك أن مصيرها كان مرتبطا بالبنية الاجتماعية والدينية التي تبلورت بأناة منذ قرون، ومن ثم فإن أي مساس بنظامها من حيث البعد المذهبي أو حتى الثقافي يبدو لها تهديدا قاتلا ويثير لديها ردات فعل دفاعية حيث تقتضي قوة الغريزة الحماس الديني والسخط الأخلاقي وحتى الاحتجاج الفكري أو السياسي البسيط.

إن حال المرابطية الجزائرية خلال النصف الأول من القرن العشرين، بوصفها جمعية دينية "تحولت إلى إقطاعية" féodalisée يمكن تفسيرها بمجموعة من العوامل التاريخية والاقتصادية وحتى السياسية. بالفعل، إن أغلبية الدور المرابطية كانت تصدر عن نبالة قديمة، نبالة ذات جوهر ديني بالنسبة لبعض الشرفاء زعما ونبالة مكتسبة عن طريق الحرب خلال الجهاد ضد الكفرة، بالنسبة للبعض الآخر (53). لقد استطاعت الزوايا الكبرى ومقرات كبريات الجمعيات الإسلامية في الجزائر أن تكون خلال العصور ثروات هائلة عن طريق الهبات والوصايا والريوع الفلاحية أو التجارية والفوائد المترتبة عن استغلال المزارات والولائم النذرية والتشفعية... كانت الزوايا الكبرى، التي أضحت قديما اقتصادية حقيقية (امتلاك أراض، رؤوس أموال) تتمتع أحيانا بدعائم صلبة في صلب الإدارة. ومن

ضت انتقادات
سدة المرابطين على
المشوب أحيانا
أكثر من هذا،
صوفة في القرآن
سَمَ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ
هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا
القول بأن لفظ
نية يجب أن تفهم
شعبي أمام مذهب
ناقية لروح ولفظ
التحريم والتحليل
الفرائض الدينية
للمسلمين. إن
حقهم "تحليل ما
التوارد التي تصور
سنوات السنة (50).
لأنفسهم إعفاء
ض غير شرعية أو
ضها الإصلاحيون

ثم كان في مقدورها ممارسة تأثير يبين على سير الشؤون المحلية. (بالنسبة لبسطاء الناس كانت الزاوية نوعا من البركة. وكانت تمثل بالنسبة إليهم، وهي تضطلع بالسلطان الروحي والمسؤوليات الدنيوية في آن واحد، سيادة إسلامية قائمة الذات، يخلو لهم العيش في كنفها حتى وإن أدى بهم ذلك إلى تحمل المتاعب الناجمة عن تبعية جمعة).

لقد كانت القوة المادية للتنظيمات المرابطية عقبة كأداء أمام الدعاية الإصلاحية. غير أن اعتراض الإصلاحيين الأكبر على هذه التنظيمات لا يتمثل في كونها نوعا من الإمارات في الدولة (لأن الدولة لما كانت غير إسلامية، لم يكن من اللائق الدفاع عنها). وما كان ابن باديس وأصحابه يرون بأنه من الضروري والشرعي التمرد عليه هو التأثير المثبط والمعقم للهيمنة المرابطية. فالنظام المرابطي، في نظر الإصلاحيين، كان يلقي بحجاب بين عامة المسلمين وتطور العالم الحديث. إن الدور المرابطية، بجرمان السكان الذين هم تحت هيمنتهم بالاستفادة دون مقابل حقيقي من خدمات وممتلكات أتباعهم، كانت تتصرف في كثير من الأحيان كزعماء حقيقيين إقطاعيين (54) دون أن تأبه قط بالظروف الجديدة للحياة الجزائرية.

لم يكن في مقدور الإصلاحيين أن يعفروا للمرابطين سعيهم إلى إدامة هذا الشكل غير المقبول من الحماية على الجماهير الجزائرية باسم الإسلام. كانوا يلوموهم على إقامة عقبة في وجه الدعاة الإصلاحيين ومنعهم من بلوغ السكان الذين كانوا يرغبون في استمالتهم إلى الأفكار الجديدة. وكانوا يتهموهم بسعيهم إلى الحلولة دون استفادة الجماهير هذه التي أخضعت قسرا وبغير حق لنظام من المعتقدات والممارسات والترهات الجديرة بالعصور المظلمة، من النشاط التحرري للحركة الإصلاحية.

أخيرا، كانوا يشبهون في كونهم يرومون تسخير صيتهم لدى العديد من الزبانية ومصداقيتهم لدى الإدارة لعرقلة النشاط الديني والثقافي للأعوان الإصلاحيين عرقلة خفية (55).

وهكذا يتجلى أن صورة المرابطة في الأدبيات الإصلاحية صورة قوة دينية مندورة أكثر للهيمنة الدنيوية منه للأعمال الخيرية. هذه القوة لم يعترف بها كثرة روحية مثالية. فتصورها كان يعدّ تافها وليس توجهها سوى توجه خلاصي *messianique*، بل على عكس ذلك، كانت تقدم للمؤمنين كسبيل للضلالة. وهكذا بدا المرابطون إذن لا كمرشدين ثقات بالنسبة للمؤمنين، بل كسبب دائم للانحراف في المنظور الإصلاحي. ومن ثم حق هؤلاء الإصلاحيين محاربة النظام المرابطي بكل قواهم.

وفضلا عن ذلك، يبدو أن النشاط التاريخي للمرابطة قد أفضى إلى تقسيم الأمة الإسلامية إلى طبقتين على نحو مخالف لروح المساواة في الإسلام وإرادته التوحيدية: طبقة أقلية من الأسياد و"الأرباب" (56) يحظون بجميع العنايات والخدمات بناء على نوع من قانون الإلهي، وطبقة من الرعايا تتكون من جماهير المؤمنين قام تقليد أسري وديني وفلكلوري طويل بتكييفهم بحيث لا يمكنهم تصور نظام العالم بطريقتي أخرى والذي توجب عليهم الدفاع عند الضرورة على حرمة وشرف مرابطتهم بحماس وحمية خارقين. بالنسبة للإصلاحيين، إن هذا التمييز ليس جائرا ولا أخلاقيا فحسب بل كسر وحدة الأمة وأبطل المبدأ الأساس للإسلام: التوحيد. وهو مبدأ لا يجب أن يستظهر في الفقه فقط بل على جميع المستويات وفي جميع أوجه الحياة الإسلامية. ومن ثم وجه الإصلاحيون تقديم الحزم صوب النظام المرابطي، باسم التوحيد منظورا إليه بوصفه مذهبا ينضوي في اللاهوت الإسلامي وكوظيفة توحيدية للأمة من حيث المعنى الأخلاقي والنفسي والسياسي وحتى الثقافي.

لا يمكننا الجزم بأن النقد الإصلاحي مستوحى من الانشغالات الدينية دون أي داع ذي طابع وجداني كالشعور بالتمرد لدى رجال ينتمون إلى شعب على طائفة تعلموا باكرا الحقد عليها، اعتقادا منهم بأن هذه الطائفة تجسد القوة المادية والأثنية، على سبيل المثال. غير أنه إذا كانت ثمة ضغائن كامنة في بعض الانتقادات الإصلاحية وعنفها جدا

تجاه المرابطية (57)، فإن أساس الحجج المناهضة للمرابطين الصادرة عن المدرسة الباديسية يصدر عن متطلبات المذهب الفقهي الأخلاقي.

ربما يمكن الاعتقاد بأن الاتهامات الموجهة إلى المرابطية قد صيغت وفق الإحساس بعدم القدرة على دحضها، وشدة قوة الإيحاء التي يمارسها على الجماهير. ويمكن القول أن الإصلاحيين لم يشعروا بضرورة اللجوء إلى الحجج الأكثر إدهاشا التي يوفرها الفقه الأخلاقي إلا قصد الإسراع في إزالة الأوهام العالقة بالمرابطية وهو الشرط الأولي لتهدم قوتها تدريجيا.

إن استثمار مفهوم التوحيد من قبل الإصلاحيين في نقدهم المرابطية، بالموازاة مع دعوتهم من أجل بعث التوحيد الطاهر في الحياة الإسلامية في الجزائر، يعطي فكرة عن الانشغالات اللاهوتية الخاصة بالمدرسة الإصلاحية الباديسية. ويبدو لنا جليا أن هذه المدرسة لم توفق (أو ربما لم ترغب في ذلك) في بلورة مذهب فقهي أصيل. إن الإصلاحيين الجزائريين، بتأسيس تعليمهم على ما ذهبت إليه السنة الإسلامية وعلى سلطة المؤلفين الكلاسيكيين (مع تفضيلهم للبين للمؤلفين الحنبلين الجدد وبعض المرجعيات المكتومة التي تميل على نزعات أكثر حداثة مثل الوهاية، ظلوا إذن أوفياء للسنة الأكثر تشددا في المجال الفقهي.

في الواقع، قليلون هم أولئك الذين كان لهم الاستعداد الفكري المطلوب لمثل هذا التخصص. فهؤلاء كانوا رجالا مشغولين ومنغمسين في نشاطهم البيداغوجي ومسائل التنظيم والدعاية الإصلاحية. ولما كانوا من دعاة دين مجرد وعبادة تقتصر على ما هو أساسي، لم يكونوا ميالين للتأمل المعزول والفيض الروحي. ونظرا لانغماسهم في النشاط، لم يفكروا في شحذ نوع من "التصوف المنضبط" (هنري لاوست) وفق طريقة أستاذهم الكبير أحمد بن تيمية. أما إحالاتهم على الغزالي مثلا فكانت تتم أكثر عن عادة خطابية في نظرنا منه عن انتماء مذهبي وروحي.

من جهة أخرى، لا يظهر الإصلاحيون أي ميل لأفكار محمد عبده الفقهية مخافة أن يعرضوا أنفسهم كثيرا للانتقادات السنوية وهذا جراء الظهور بمظهر من ينتمي دون تحفظ لزرعة هذا الإمام الذي دفع بتفكيره العقلاني إلى تخوم جريرة (58).

وفضلا عن هذا، أبدوا اللامبالاة حيال الدعوات الصادرة من هنا أو هناك عبر العالم الإسلامي لصالح تجديد الإسهام المعتزلي (59) لإدراجه في الفكر الإسلامي بالمعاصر، مفضلين التثبيت بحدود garde-fous التصورات الفقهية الأولى التي لا تسمح في نظرهم بأي نوع من أنواع الضلالة.

لا شك أنهم كانوا يرون بأنه لا يجب إلقاء أهمية كبرى للتأملات الفقهية (60) اعتقادا منهم بأنه يجدر بهم توجيه جهودهم صوب التكوين الأخلاقي وهو الشرط الضروري في نظامهم لبناء مجتمع إسلامي أصيل. أي مجتمع لا يكتفي بالمبادئ القرآنية والشعور الغامض بالانتماء إلى أمة الشعوب الإسلامية بل يتشبت دوما وبحماس، بالعيش في وقام تام مع روح وشرع الإسلام.

ولما كانوا من دعاة السلفية المعجيين بطريقة السلف الصالح في عيشهم الإسلام، فإن الإصلاحيين كانوا بالطبع ميّالين إلى تسفيه ناشري التصوف الذي يبدو أحيانا في تضاد مع روح القرآن وغير مطابق بعامة مع المتطلبات الثقافية والاجتماعية للحياة المعاصرة. فالإصلاحيون بمحاربتهم الأشكال الشاذة للمرابطة كانوا يسعون إلى ترقية وفاء أكبر للسنة المحمدية والمساهمة في تحرير الأمة الإسلامية من العقبات الواهية التي كانت تحول دون اندراجها المنسجم في وسطها الحالي.

وهكذا يبدو النشاط الفقهي للإصلاحيين صادرا عن نزعة اجتماعية عميقة. فلا شيء عندهم يعدّ من قبيل الانتقائية الفكرية. غير أن كل هذه الأشياء تتظافر عبر دعواتهم الشعبية وتعليمهم الرسمي إلى أن رسم لدى المسلمين الجزائريين مجموعة من السلوكات النفسية والواقف الدينية والأخلاقية التي من شأنها أن تعبر عن الأسلمة islamisation التامة للحياة الاجتماعية لأمتهم.

وهذه النزعة الاجتماعية لدى الإصلاحيين الباديسيين تظهر بشكل جلي أيضا في مذاهبهم الأخلاقية.

هوامش الفصل الثالث

- (1) حول النظام الفقهي لأبي الحسن الأشعري، أنظر *Introd. à la théologie musulmane*, p.52ss
- (2) من بين المصنفات الفقهية الرائجة في الجزائر، نذكر خاصة الإرشاد لعبد الملك الجويني، المسمى إمام الحرمين.
- (3) الرسالة، ص 18.
- (4) عبد الواحد بن عثمير الأنصاري الأندلسي المتوفى في 1040 بفاس. كان مصنفه المرشد المعين على الضروري من علوم الدين يدرس في الكتاتيب مع النص المقدس.
- (5) المرشد المعين، ط 2، تونس 1946 : في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك. حول جنيد صوفي بغداد، أنظر (art. jounayd) *El, I, p.1095*
- (6) حول موقف رشيد رضا من الأشعرية أنظر خاصة التفسير، 3، ص 202، 4، ص 432، 6، ص 383... فنزل أحكام رضا القاسية في أكثر الأحيان على الأشعرية تفهقرا بينا مقارنة بأفكار أستاذه محمد عيده. للوقوف على ذلك حسب القارئ أن يعود إلى ملاحظات رضا حول نص رسالة التوحيد الذي تولى هو نشره. هنا يرى رضا أن محمد عيده أضاف كثيرا بمؤسس الأشعرية ويأسف عن إغفاله اسم شيخ الإسلام ابن تيمية في التذكير السريع لتكوين المذهب اللاهوتي السني...
- (7) *Introd. à la théologie musulmane*, p.90
- (8) حول المؤلفين الذين جاعوا بعد الأشعري والذين واصلوا بقليل أو بكثير من الوفاء لبلورته الفقهية، أنظر: *L.Gardet, Introd. à la théologie musulmane; p.60-78*
- (9) حول هذا الموقف الحذر الذي اتخذته رجال أمثال معاذ بن جبل أنظر ابن حزم، الإحكام...، 6، ص 41 و 73. أنظر دراستنا: *Origines et voies du réformisme en Islam*, p.369 الموقف نفسه لدى الخنيليين الجدد لاسيما لدى ابن تيمية. أنظر: *H.Laoust, Essai...p.172*
- (10) *L.Gardet, Introd. à la théologie musulmane*, p.90
- (11) حول المعتزلة، أنظر: *El, III, p.841-847, art. el-Mou'tazila; II, p.712-718, art. "kalam";*
- (12) *L.Goldziher, Le dogme et la loi de l'Islam*, p.80-98...
(12) يدين ابن تيمية المعتزلة إدانة تامة. أنظر كتابه: منهاج السنة.
- (13) التاريخ، 1، ص 390، 3، ص 32، 65، 187، 4، ص 271، 8، ص 49، 9، ص 130.
- (14) الشهاب، عدد 97، ماي 1927، ص 17.

- (15) حول المعتزلة الجدد، أنظر دراسة ر. فاسبار المهمة: *Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du Mou'tazilisme*, in MIDEO, 4, 1957, p.141-201
- (16) القرآن الكريم، 17، 36.
- (17) القرآن الكريم، ص 100، 16، ص 64، 117، 21، ص 22، 23، ص 93، 98، 37، ص 159...
- (18) "إن الله لا يعفر أن يشرك به ويففر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً"...
- (19) الشهاب، أبريل 1930، ص 184-185، حاتفى 1931، ص 718-723، جوان 1932، ص 306-311.
- (20) الشهاب، أبريل 1930، ص 184-185.
- (21) القرآن الكريم، 4، 51، 116.
- (22) الشهاب، أبريل 1930، ص 184.
- (23) الشهاب، جوان 1932، ص 311-306.
- (24) الشهاب، نوفمبر 1932، ص 556.
- (25) القرآن الكريم ﴿اتَّخَذُوا أَحِبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالنَّسِيعِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا أَمُرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (سورة التوبة، الآية 31)
- (26) ابن تيمية، الإيمان، ص 55.
- (27) أنظر أعلاه.
- (28) المصطلحية الدينية المطبقة من قبل المؤلف على "عبادة الأولياء الصالحين المقصودة هنا بشكل غير مباشر تذكر بمصطلحية الممارسات التعبدية الشرعية. وهكذا فإن الطواف حول قبور وأضرحة الأولياء تقرر بالطواف الشرعي. إن ماخذ الإصلاحيين الأساس على النظام المرابطي هو أنه يشجع ممارسة عبادة حقيقية غير شرعية، من شأنها أن تصرف المؤمنين عن الأداء الواعي لواجباتهم الدينية الحقيقية أو على الأقل إبطال أي تعميق للقيم الإيمانية الحقيقية التي يلتفتها القرآن والسنة.
- (29) ستكون لها عدة فرص للإبانة عن القرابة النسبية المذهبية بين الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية والمدرسة الحنبلية الجديدة. للوقوف على القرابة الموجودة بين المآخذ المرابطية للطيب العفي وأفكار ابن تيمية، أنظر: H.Laoust, Essai..., p.30 et 334
- (30) حول الرجل وأعماله أنظر أعلاه.
- (31) حول الصحافة العربية ذات اللسان العربي، أنظر دراستنا: *La formation de la presse musulmane en Algérie*, p.21
- (32) بوصفه قارنا جيدا للمنار، كان الميلي دون شك على علم بالمباحث التي خصصها رشيد رضا للشرك في هذه المجلة. أنظر بخاصة: الجزء 13، 1910، ص 483 و733...
- (33) حول ابن كثير، أنظر: H.Laoust, Essai..., p.496-49، وحول ابن رجب، نفسه، ص 497-501 و642.
- حول الشوكاني، مؤلف يحيى زبيدي ولكنه ذو تعاطف جم مع الحنبليين الجدد، أنظر "GAL, S, II, p.818-819"

جلي أيضا في

Introd. à l

ن إمام الحرمين.

ن على الضروري من

ث. حول جتيد صوفي

6، ص 383... تفتي

ل. للوقوف على ذلك

نا يرى رضا أن محمد

صريع لتكوين المذهب

(7) Introd. à la

قضية، أنظر:

L.Gardet, Introd

، 6، ص 41 و73.

له لدى الحنبليين الجدد

EI, III, p.841-84

L.Goldziher, L

:130

- (34) إن التأكيد الواضح على نزعة موالية للوهابية لدى مبارك الميلي (وكذا العتيبي) مبين للتصريحات العلنية لابن باديس الذي يرى أن هذه الحركة لا علاقة لها بـ "الوهابية"... وهذا يبين بأن هناك فوارق تميز الإصلاحيين الأساسيين رغم وحدتهم القوية في كفاحهم ضد النظام المرابطي.
- (35) لم يكن الإصلاحيون الجزائريون يكتفون التعاطف مع الفقه الإسلامي السكولاستيكي (الكلام) مقتنعين بذلك رشيد رضا، أنظر التفسير، 3، ص 226 (العواقب الوخيمة للكلام)، 8، ص 53 (الكلام من حيث هو بدعة)، 9، ص 132 (لأنه موسوم بـ "النظرات الفلسفية")...
- (36) سنرى لاحقا تطور هذه الحجة الإصلاحية التي تقرن التقليد بالعبادة.
- (37) أنظر القرآن الكريم، 33، 67: "وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبرائنا فأضلونا السبيلا".
- (38) لم يكن المرابطون يعدون بتكثير الخطايا فحسب بل بضمان الجنة لأتباعهم الأوفياء. أنظر الميلي: رسالة الشرك، ص 308 (ضمان الجنة).
- (39) مثلا: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" (6، 103).
- (40) أنظر القرآن الكريم (35، 43): فلن نجد نسمة الله تبديلا ولن نجد لسنة الله تحويلا".
- (41) لقد أثارت قوة القاعدة المرابطة إزاء الأتباع الذين يتخلون عن الزاوية لاتباع زاوية أخرى أو للعودة للحياة اللاتنية فقط انتقادات عنيفة من قبل الإصلاحيين كما يشهد على ذلك قول الإبراهيمي الطريف: ألم تر أنهم يتخلون (المرابطون) إلى كون من يتخلى عن زاوية وإن لالتحاق بأخرى كشكل من أشكال الردة سيكون مصير مرتكبيها وخيما يوم مماته. لينهبوا إلى الجحيم. إن التخلي عن زاوية لا يعني سوى التخلي عن سبيل الصلابة للعودة إلى الهدى أو الخروج من سبيل صلالة للدخول في أخرى". السجل، ص 32.
- (42) هناك تشابهات لافتة بين العالم المرابطي وعالم الطوائف، كانت موضوع تحريات سوسيولوجية دقيقة: نفس المميزات النبوية، نفس المناخ الأخلاقي، يمكن أن يطبق على الجمعية المرابطة ما ينطبق على الطائفة: "القاعدة صلبة ويجب أن تتسع كاملة أو لا تتسع. لا يقبل الخطأ أو الإخلال. وكل إخلال عبارة عن جرعة... Instincts et société, Ed. Médiations, Paris, 1964, p.81
- (43) هذه الأدبيات تروّج لأسوأ التهديدات التي تتهدد خصوم المرابطين: المسخ، البؤس الجسدي، مرض عضال (كثيرا ما يشار إلى الشلل)...
- (44) إن مهمة الإصلاحيين ليست دائما سهلة، ولا تتوج دائما بالنجاح. بإمكاننا أن نشهد على صلابة المعارضة الموالية للمرابطة. من ذلك طرد هذا الإصلاحي من المسجد تحت صراخ الإمام: أطروده هذا شيطان. ..
- (45) إن إشهار صانعي البدع وبائعي "الحلم" والوعود الكاذبة هو ليس مطابقا للواجب الشرعي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فحسب بل يبدو أنه يستجيب لدى الإصلاحيين لأمل ابن تيمية الذي كان يرى أن من الضروري إشهار مروجي البدع (الفتاوى، 1، 22).
- (46) عبارة قرآنية كثيرا ما يستعملها الإصلاحيون لإدانة جميع أولئك (مرابطين، الأعوان الرميين للشأن الديني) يسخرون الدين لتكديس الأموال.

(47) أنظر ابن باديس، الشهاب، نوفمبر 1932 م. المجلد، الرسالة، ص 93 نجد النقد نفسه عند ابن تيمية أنظر كذلك محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 156-157 ر. رضا، التفسير، 3، ص 325-327 (حول القرآن، 3، 64) وخاصة 10، ص 425-435.

(48) الآية (11، 31) مبنية بحديث رواه عدي بن حاتم الذي يكون قد سأل الرسول حول معنى "الأرباب، خارج الرب). أنظر ابن عربي، أحكام القرآن، 2، ص 915 التفسير، 3، ص 327.

(49) أنظر القرآن الكريم، 16، 117: "ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون". .. وضد الإسراف في الممارسة الدينية وكل أشكال المبالغة والغلو، كان الإصلاحيون يدعون إلى الوسطية والقسط وفق الروح العامة لشرع الإسلام...

(50) توجد أدبيات غزيرة حول أفعال المرابطين والأولياء المغاربة المزعومين (الجزائريين خاصة). ففصلا عن المراجع المشار إليها أعلاه، نحلل بحاصة على الأوصاف والشهادات التي يقدمها درماغم في كتابه: *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*

(51) أنظر القرآن الكريم: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم". هذه الآية يوفر أحد الموضوعات المنضلة للدعوة الإصلاحية: روح المساواة في الإسلام، وهو موضوع يستند على سنة الرسول ﷺ (التي تدعو إلى المساواة بين العرب والعجم محذرة من التمييز بين الأجناس وكذا على سير الخلفاء الأوائل...)

(52) R.Caillois, *Instincts et société*, p.68

(53) الشرفاء (مفرد شريف) هم رجال دن يزعمون الانحدار من سلالة الرسول. المرابطون (مفرد مرابط) محارب ديني مرتبط بمحصن مهمته الدفاع عن حياض الأمة من هجمات الكفار، وينحدرون فما يبدو من أشخاص برزوا انطلاقا من القرن السادس عشر في المقاومة المغاربية عبر العصور حيال محجمات المسيحية. أنظر في هذا الصدد:

E.Bel, *La religion musulmane en Berbérie*, p.378

(54) إن النظام المرابطي في الجزائر قد كان موضوع دراسة ذات طابع إسلامولوجي أو فلكلوري خاصة. هل يتعلق الأمر بإقطاعية مغاربية تعاطت تدريجيا الشرف الديني والسلطة المقدسة؟ أم يتعلق ببني اجتماعية ودينية تأكلت عبر الزمن حيث بذت "إقطاعية"؟ إن التحليل السوسيولوجي للمرابطية سيكون ذا فائدة حمة وسيسمح بنفسه هيئتها الراهنة (تواتية ذات طابع تصوفي، تضيد ذو طابع دنيوي) والتزعات الثقافية والسياسية.

(55) بتقديم الإصلاحيين كمثوثين معارضين ومعادين للحضور الفرنسي في الجزائر. الأمر الذي أدى بالإصلاحيين إلى شجب حيانة الأمة الإسلامية واعتماد حجج السجالات الدينية في دعائهم ضد المرابطية التي من شأنها أن تؤثر على الجماهير. وبسبب ذلك، خدمت المعارضة المرابطية بشكل غير مباشر القضية الإصلاحية: هذه كانت متهمة بتشجيعها من قبل الإدارة، وتلك على العكس كانت تقدم بوصفها تحت راية الإسلام والعروبة والروح الوطنية الجزائرية...

(56) مثل هذه المفاهيم الاجتماعية تتحلى في خطاب أتباع المرابطية في ألسناظ من قبيل: سيدي، سيدنا، مولاي...

(57) مثل كلمات الشيخ الإبراهيمي لتحديد المرابطين (أنظر الشهاب، فيفري 1930، ص10)

(58) يمكن تقدير الفكر الفقهي العقلاقي لمحمد عبده حتى قدره من خلال نقده للإلحاحي (ت 1355) ودواني (ت 1503) في كتاب: سليمان دنيا، محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين.

(59) أنظر بخاصة: أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 3، ص 207: (ما معناه): في نظري إن زوال المعتزلة كان أعظم مصيبة أصابت المسلمين.

(60) اقتناعا منهم دون شك بأن الإيمان التوحيدي لا خوف عليه من تغفل الإيديولوجيات الغربية في التصورات الثقافية (والحياة الاجتماعية) للأمة الإسلامية الجزائرية.

الفصل الرابع

على خلاف
موضوع بناء نظرية
مدرسة الباديسية.
لأخلاق، بوصفها
أساسية للبيداغوجيا
منذ أقدم الفلاسفة
الدينية على نحو ما
"الأخلاق الشرعية"
أحدهما عن الآخر
فتقر، في اللغة العربية
قبيل "مواظب، تذا
تمتحت ببلورة مفاهيم
لفظ مصحوبا بـ
وتمثيلات في آن واحد
وهكذا يوفر
مثل: المناقب والنقائص
قبيل التعليم العقدي

الفصل الرابع

الأفكار الأخلاقية

على خلاف مسألة تفسير القرآن والقضايا الفقهية، لم تكن الأخلاق الإصلاحية موضوع بناء نظري مذهبي: لذا يجب البحث عن عناصرها في مختلف كتابات أهم ممثلي المدرسة البادية. ذلك أن هؤلاء قد أعوزهم التقليد الثقافي الذي كان من شأنه أن يزود الأخلاق، بوصفها كذلك، منزلة التخصص المستقل بدرجة تعليمه وتدرسه ضمن الفرائض الأساسية للتباعدagogia الإسلامية.

منذ أقدم الفترات الكلاسيكية، كان يفصح عن الأفكار الأخلاقية بمعية الأفكار الدينية على نحو من الارتباط هو من القوة بحيث لم تكن الأخلاق تتصور بشكل آخر غير "الأخلاق الشرعية". وكان تدريسها يندرج ضمن تدريس العقيدة، بحيث لا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر. ولما كان التخصص الأخلاقي هذا يعدم التحديد المناسب لمحتواه، فقد افتقر، في اللغة العربية، إلى تحديد مناسب ونهائي. وهكذا استشفّ تحت مصطلحات من قبيل "مواعظ، تذكير، إرشاد،" انشغالات أخلاقية. غير أن مفردات القرآن والحديث سمحت ببلورة مفاهيم أخلاقية حول متصورين كبيرين: أخلاق (في أحيان كثيرة يرد اللفظ مصحوباً بوصف مكارم الأخلاق) وأدب(1). هذان التصوران يستدعيان تحاليل وتمثيلات في آن واحد في إطار تدريس العقيدة وعبير الأدب العربي الديني.

وهكذا يوفر التفسير القرآني مواد أساسية للأخلاق في الإسلام. يحتوي الحديث أبواباً مثل: المناقب والشمائل والآداب والسير. هذه الأبواب هي من قبيل الأخلاق وليس من قبيل التعليم العقدي. وتمثل السيرة مصدراً ثميناً للإلهام الأخلاقي بالنسبة للمؤمنين الباحثين

عن محاكاة ورعة لرسول الله ﷺ. كما أن الفقه نفسه يعالج أحيانا كثيرة المشاكل الأخلاقية من خلال مسائل الأحوال الشخصية والقانون العام إلخ.

أما الأدب الديني من جهته فقد اغتنى مبكرا بعض الأجناس الخاصة التي من شأنها إشاعة الأخلاق العملية والحكمة الموسومة بمبسم الإسلام. وقد ظهر جنس القصص الذي يشكل القرآن نفسه صورته الأولى (2) رسميا على أيام خلافة عمر بن الخطاب (634-644) وقد شهد بعد ذلك نجاحا شعبيا أكيدا (3). وقد ألهم تكاثر الموضوعات المرتبطة بالحكم (جمع حكمة) جراء فيما يبدو فترات الاضطراب الاجتماعي والصراعات الدينية والمصائب الوطنية، العديد من الكتاب والشعراء (4). ومن بعض الوجوه الأخرى التي لا يتعين علينا التفصيل فيها هاهنا، جعل الأدب الديني نفسه مساعدا للأدب الورع استجابة منه دون شك للحاجات الاجتماعية والطموحات الأخلاقية التي يمكن تلخيصها على النحو التالي: تمجيد الحقائق الخالدة الواردة في القرآن والحديث وتزويد الضمير الجماعي بالأسباب التي تجعله يؤمن بالانتصار المبرم للخير على الشر (5).

في كل هذا، يتعلق الأمر فقط بـ"أخلاق" تروم أن تكون إسلامية، أي تستمد حججها الأساس من الكتاب والسنة ومساعدتها أو سندا للشعور الديني. إنها أخلاق غير واضحة المعالم بعد وذات قوى لم تبلور بعد كما ينبغي وتقوم على التعليم العقدي وفضيلة الأسوة أكثر مما تقوم على التأملات الجريئة.

إن انبثاق الأفكار اليونانية في الوسط الثقافي العربي شجع مع ذلك بلورة أخلاق إسلامية حقيقية على هامش النقاشات اللاهوتية والفلسفية الكبرى. وهكذا تلقى التخصص الجديد اسم "علم الأخلاق". ونظرا لصلات الأخلاق بعلم الكلام وعلم النفس والمنطق، أي التخصصات المشبوهة في نظر المؤلفين السنيين المتشددين، فإن الأخلاق التي بلورها الفلاسفة والمؤلفون المسلمون التأثرون بالفكر اليوناني ستقضى من عدة تخصصات شرعية التي يعد تدريسها إجباريا أو على الأقل محبذا (6).

كان الإصلاحيون الجزائريون الأوفياء للسلف يظهرون نفورا بينا من المواد التي أصابتها عدوى الفكر غير الإسلامي. لم يولوا أي اهتمام لمؤلفات الأخلاقيين المسلمين الذين هم على دراية بالمذاهب اليونانية بشكل مباشر أو غير مباشر مثل مسكويه والماوردي وحتى ابن حزم الذي كان مأنوسا لديهم أكثر والذي كانوا متعاطفين معه (7). إن الأخلاق التي كانوا يدعون إليها كانت حصريا أخلاقا إسلامية، أي قرآنية ومحمدية. لم يكونوا يتصورون أن تكون للمذهب الأخلاقي للإسلام مصادر أخرى غير مصادر مذهبها الديني. وبهذه المثابة، كانوا يدون منطقيين ومنسجمين تماما مع أنفسهم بوصفهم أوفياء منتصرين للسلفية.

I. عناصر المذهب

إن العناصر المكوّنة الأخلاق المدرسة الباديسية ذات طبيعة دينية. ذلك أن استلهام أعمال الفلاسفة الأخلاقية والنهل من المذاهب الأخلاقية المختلفة ذات الأصل الأجنبي أو اللاتيني ليس إلا بالنسبة للإصلاحيين إعطاء قيمة كبرى للأعمال الإنسانية وإهمال الكتاب والسنة وهما المصدران اللذان يجب أن يوليهما المسلم القدر الأكبر من العناية والاهتمام كما يجب أن يمتلا بالنسبة إليه الأساس الضروري لكل مذهب إسلامي.

إن موقف الإصلاحيين الجزائريين في هذا الصدد مماثل لموقف رشيد رضا الذي يمكن عدّه أستاذهم في هذا المجال. سنورد فيما يلي كلمات حول تصورات رشيد رضا الأخلاقية من شأنها أن تسلط الضوء على مذهب الإصلاحيين الجزائريين.

يصرح مؤسس المنار بقوة بأن مبادئ السيرة الأخلاقية يجب البحث عنها في الدين وليس خارجه (8). فهو يدحض الأخلاق الدنيوية ولا يولي شأنًا كبيرا للرجال المعروفين المشهورين بلخادهم وسموهم الأخلاقي في آن واحد. إنه لا يقبل بالفكرة القائلة أنه في الإمكان أن يجي المرء حياة أخلاقية مثالية خارج أي تكوين أو تأثير دينيين (حتى وإن كان ذلك في شكل استدكار للمناخ العائلي والتربية الأولى).

ويخلص رشيد رضا، بعد استعراضه الأوجه المختلفة للتكوين الأخلاقي الديني (الفلسفة، "الحكمة"، الإنسانيات، البيداغوجيا، الخرافات، الحكايات والقصص التنويرية المختلفة) إلى أن جميع هذه الأجناس للأدب الأخلاقي تنطوي على عيوب وأنه لا توجد أمة في الأرض استقامت أخلاقها بفضل أحد هذه التخصصات (9). ويأسف لكون المسلمين سعوا إلى البحث عن مبادئ أخلاقهم في مصنفات الأخلاق والسير والصوفية وليس في القرآن في حين أن القرآن هو وحده الذي غير طبيعة شعب برمته وطهر روحه ورفعها فوق جميع بدو وحضر العالم قاطبة منذ بداية أسلمة العرب إلى غاية اليوم الذي حادوا فيه عن وجهته قصد الاهتمام بفلسفة الشعوبية وطرائق عيشهم (10).

ولكي يبرهن رشيد رضا على أن أساس مبادئ الأخلاق الضروري للعيش في كنف الفضيلة ولضمان حياة اجتماعية منسجمة يوجد في القرآن، سعى إلى أن يبين بأن سورة يوسف (12) تتضمن أكثر من عشرين نقطة تطابق أحسن الفضائل وأحسن السير وأجمل الأعمال (11). بعد ذلك أخذ في تحليل الأوجه المختلفة للأخلاق الإسلامية (12)

هذه المنهجية المباشرة المتمثلة في بلورة أخلاق إسلامية انطلاقاً من المعطيات أصلية للإسلام هي نفسها المنهجية التي تبناها الإصلاحيون الجزائريون. لقد حثهم حرصهم الدائم على الوفاء للتزليل من جهة ولسنة الرسول من جهة أخرى وحلمهم بمحاكاة سيرة السلف الفاضلة، على عدم الاعتداد بالمصادر المذهبية الدنيوية لاسيما الأخلاق الغريبة للإسلام.

حينئذ، تمت بلورة الأخلاق الإصلاحية انطلاقاً من عناصر ثلاثة متكاملة: القرآن وسنة الرسول وسير السلف.

أ. القرآن:

الكتاب (القرآن) من منظور إصلاحي، هو بالطبع المصدر الأكثر غنى من حيث التعاليم الأخلاقية والأجدر بالعناية، بسبب طابعه المقدس. إنه ينطوي على أخلاق الإسلام

كلها من حيث المبدأ والأصل. وكثيرا ما يكتفي الداعية بالاستشهاد حرفيا بآيات يغني طابعها التعليمي ومعناها الظاهر عن كل تفسير والتي يمكن للمؤمنين بلوغها أنيا كمبادئ أخلاقية. ذلك أنه بالنسبة لجميع أوجه الحياة الأخلاقية، من الممكن استحضار آية أو عدة آيات قرآنية تبلغ مدارك الناس الأقل تثقيفا بلوغا تاما. وثمة عدد من هذه الآيات قد دخلت الحكمة العامة المشتركة وهذا نظرا لكثرة تلقينها من قبل الدعاة واستظهارها من قبل المؤمنين في مختلف ظروف الحياة اليومية كدعائم للعمل وسند للحياة الأخلاقية. فيما يلي أمثلة عن ذلك:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (III,200)
 ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي سَامِيٍّ أَنِ اشْكُرْ لِي
 وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ (XXXI,139)،
 ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (VII,31).

وفضلا عن هذه الوصايا أو التحريم الأخلاقي، يتضمن القرآن قصصا تنويرية يستغلها الداعية وفق حاجات جمهوره. فقصص إبراهيم ويوسف وموسى تنطوي على موضوعات جميلة للتأمل الأخلاقي. كما تسمح القصص المرتبطة بحياة الرسول وكفاحه ضد الكفار بصياغة نوع من المثل idéal الأخلاقي بالنسبة للمسلمين.

كما أن القرآن يعرض "أسماء الله الحسنى" التي تشكل أوصافا أخلاقية يجتهد المؤمنون المثاليون في تمثلها والسعي إلى أن يكونوا جديرين بها. ولا نبالغ إن نحن اعتبرنا "أسماء الله الحسنى" مراجع أساسية للأخلاق الإسلامية.

بالموازاة مع هذه الصفات الإلهية، يعرض القرآن على المسلمين صورة بعينها عن الرسول بنية أخلاقية بينة(13). وهذا ما يؤذن سلفا عن أدب الحديث الأخلاقي وجميع القصص الأخلاقية الدينية للسنة.

الأخلاق الدنيوي
 صص التنويرية
 وأنه لا توجد
 ويأسف لكون
 لسير والصفوية
 به وطهر روحه
 نهاية اليوم الذي

لعيش في كنف
 بين بأن سورة
 ن السير وأجل
 (12)

لمعطيات أصلية
 حشهم حرصهم
 بمحاكاة سيرة
 لأخلاق الغربية

تكاملة: القرآن

غني من حيث
 أخلاق الإسلام

ب. الحديث والسنة

إن استغلال الإصلاحيين للحديث كان مبعثه المقاصد الشرعية والأخلاقية. إن غضبنا الطرف عن استخدام الأحاديث التي دخلت - نوعا ما - المجال المشاع، والتي يستظهرها دائما جميع أولئك الذين يحرصون على تربية الشعب (14)، فإن الجهد الأكثر لفتا للانتباه من حيث استغلال الحديث هو بلا ريب جهد ابن باديس. فابن باديس فضلا عن دروسه في تفسير الحديث في الجامع الأخضر كان ينشر تفاسير الحديث ويختارها بحيث تمس جمهورا عريضا.

فحصنا فيما تقدم بلورة المذهب الشرعي للحركة الإصلاحية الباديسية انطلاقا من عناصر السنة وبخاصة حسب مجلة الشهاب الباديسية. سنشير هاهنا إلى بعض الموضوعات الأخلاقية التي استعارها ابن باديس من أدب الحديث:

الشهاب، فيفري 1931، ص 611 النوايا والأعمال

الشهاب، ماي 1931، ص 230-231 الأعمال الخيرية

الشهاب، جويلية 1931، ص 429-431، في تضامن المؤمنين

الشهاب، أكتوبر 1932، ص 500-503، الصدق والكذب

الشهاب، جويلية 1935، ص 204-206، الرعاة السيؤون

الشهاب، سبتمبر 1935، ص 346-348، الكمال النسوي (مثال مريم وزوجة فرعون وعائشة).

إلى جانب استغلال الحديث، لجأ الإصلاحيون إلى معطيات سيرة الرسول وهذا بالنظر إلى إلحاحهم على ضرورة بل الفرض الشرعي التي تقضي على المسلمين بأن يحذوا حذو الرسول في جميع ظروف حياتهم الدنيوية وفي مواقفهم الدينية. وهكذا أصبح الاحتفال بالمولد النبوي المحرد من الطقوس القديمة التي عدت بدعا لأنها تفتقر إلى جذور في

الإسلام الصحيح ، تظاهرة دينية وثقافية تحت الالهام الإصلاحي وبفضلها قام الدعاة بالإشادة بمثل الرسول ﷺ (15).

لقد مكّن استغلال السيرة إذن من إثراء معطيات الحديث وتفسيرها. كما وفر موارد للدعاة والوعاظ وهذا من حيث إنه إلى جانب شخص الرسول الأساس، يجلي ويرز شخصيات عظيمة تميزت بوجهاتها الدينية والأخلاقية المثالية واضطلعت أما اضطلاع بعض القيم الأساسية للإسلام.

ج. أمثلة السلف

كان التعليم الإصلاحي إذن ينهل بشكل كبير من أدب السير لبداية الإسلام، على هامش السيرة. خصصت مجلة الشهاب منذ 1934 ركنًا لـ "مشاهير الرجال والنساء في الإسلام" كانت تذكر فيه بانتظام شخصيات من بداية الإسلام (وحتى من العصر الأموي) بارزة لما اشتهرت به من فضائل استثنائية (الشجاعة، نكران الذات، الأمانة، الاستقامة، احترام العهود، التفاني في خدمة العدالة إلخ). إن التبرير الصادر عن هيئة التحرير في هذا صدد حدير بأن نقف عنده :

[هذا ركن جديد ندشنه في الشهاب. وغايتنا من وراء ذلك أن نظهر لقرائنا وجه بعض رجالنا ونسائنا من بين خيرة السلف، وأن نبرز خصالهم السامية التي هم مدينون بها للإسلام، وكذا أعمالهم الجليلة التي قاموا بها لخدمته. وهذا لما يتلج صدر المسلمين ويسهم في ترقيتهم الأخلاقية ويدفعهم إلى أن يحذوا حذوها وأن يبعث فيهم الحياة من جديد. فلا حياة للأجيال الجديدة دون احتذاء السلف الصالح...] (16).

من بين السير المقتضبة التي قدمتها الشهاب هناك سير جديدة بأن يشار إليها:

1. عبادة بن الصامت وزوجته

السيرة الأولى مخصصة لزوج مشهور جدا: عبادة بن الصامت وزوجته أم الحرم اللذين بعدان من الأوائل الذين أسلموا (17). رافق عبادة الرسول في جميع معاركه. وكان من

جامعي القرآن ومن ناقلي الحديث. وعلى أيام عمر بن الخطاب، شارك في الحملات الإسلامية ضد الامبراطورية البيزنطية. لم يأل جهدا ولا نصيحة ولا انتقادا عند الضرورة لمعاوية الذي كان آنذاك حاكما لسوريا. ويذكر عبادة كمثال للشجاعة والاستقامة. أما زوجته أم الحرم، فكان يحدوها حماس هو من القوة بحيث أصرت على المشاركة الفعالة في الجهاد إلى جانب زوجها. وقد توفيت عند نزول الجيوش الإسلامية بقرص في 649 (18).

هذان الشخصان يمكن إذن اقتراحهما كنموذج طيب للتفاني في خدمة القضية الإسلامية واعتماده لتصوير موضوعات الشجاعة والتضحية. فضلا عن هذا، فإن مغامرة أم الحرم الفريدة من نوعها قد تسمح بالتلميح للدور البارز الذي يمكن أن تؤديه النساء في بناء المدينة الإسلامية (19).

2. أبو ذرّ الغفاري

إن سيرة هذه الشخصية الطريفة والمثيرة للجدل هي من الثراء بحيث لفتت انتباه المصلحين. إن أبا ذرّ قد تكوّن في مدرسة الرسول (إلى درجة أنه عدّ من الصحابة القلائل الذين هم جديرون بصفة "تلميذ")، اشتهر بكونه يمتلك المعرفة الدينية كلها وحكمة أستاذه. لقد كان هذا الحكيم العازف عن متاع الدنيا يحظى بصيت جم نظرا للمحبة والإعجاب اللذين كان الرسول يكتنهما له (21). وترتب عن هذا الاحترام الذي كان يحف به وإن أخاف العديد من الناس وبخاصة الأغنياء وذوي السلطان بآرائه غير العادية وتصريحاته المدوية التي كانت تحاكي إعلان الحرب على الأغنياء السيئين. ولما كان يدعو إلى التطبيق التام للأفكار الاقتصادية والاجتماعية الموجودة في القرآن (22)، فقد ظفر بشعبية في سوريا هي من القوة بحيث خشى معاوية أن يستثير تمرد الدهماء على طبقة

الأغنياء. ولدراء هذا الخطر التمس من الخليفة عثمان أن ينفيه إلى المدينة حيث يسهل تحييده.

صحيح أن أبا ذر لم يقدم لقراء الشهاب بوصفه نموذجاً يحتذى، نظراً لأفكاره الاجتماعية. إن إعجاب الإصلاحيين الجزائريين به ليس مرده إلى كونه ينتقد طبقة الأغنياء الناشئة. فالإصلاحيون، مع اقتناعهم بأنه أول اشتراكي في الإسلام لم يكونوا يعرضون آراءه الاقتصادية والاجتماعية بوصفها شاذة فحسب، بل لأنها غير متوافقة مع المذهب الإسلامي في هذا المجال، كما استخلصه الخليفة عثمان، أي مذهب الاقتصاد والوسط.

لئن كان مذهب أبي ذر الاقتصادي والاجتماعي قد رفضه الإصلاحيون الجزائريون الحذرون، فإن مواقفهم الأخلاقية يبدو أنها، على العكس، قد أعجبتهم أياً إعجاب. وهذا راحوا يذكرون من باب التمثيل عزوفه التام وصراحته القصوى التي كانت ترجماناً لمطلب الاستقامة والعدل. وبشكل عرضي، استمد الإصلاحيون الحجة من الصبر الذي تحلى به عثمان إزاء أبي ذر، رغم انتقاداته الشديدة للنظام القائم للإبانة على أن الإسلام يعترف ويضمن حرية الرأي ما لم تؤد هذه الحرية إلى الاضطراب والفوضى.

3. بلال بن رباح الحبشي (24)

يمجد رواية الأخبار لبداية الإسلام بشكل إجماعي هذا العبد القديم الذي عتقه أبو بكر، والذي تحمل ألواناً من التعذيب والاضطهاد من قبل أهل مكة دون أن يعدل عن إيمانه. كما أن اسم بلال مرتبط بالبدايات الصعبة للدعوة المحمدية ومصائب الناس الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام (25). كما أنه مدين شهرته للمزلة السامية التي تبوأها في محيط الرسول (كان يضطلع بالمهمة المشتهة المتمثلة في كونه أول مؤذن في الإسلام). الخلاصة الواجب استنباطها من مصير بلال الاستثنائي الذي أصبح، بعد أن تحرر من العبودية، وأستضعفه أهل مكة، قلت أصبح من النبلاء في المجتمع الإسلامي، هي أن الإسلام لا يقيم

تميزا صالحا بين الناس إلا وفق مكارم الأخلاق و"التقوى" دون اعتبار لحالتهم الاجتماعية أو أصلهم الإثني.

ثمة إذن في التذكير بسيرة بلال درس للمؤمنين أي درس التواضع، وكذا حجة للإشادة بها في الوقت عينه. وهذه الحجة هي من الأهمية بالنسبة للإصلاحيين بحيث يمكنهم الإشادة بروح الإسلام الليبرالية التي قضت منذ البداية على التمييزات القائمة على فوارق الانتماء الاجتماعي أو الإثني. وهذا والحق يقال لا يستوي مع اللامساواة القائمة التي تقسم المجتمع الجزائري إلى "عناصر أوربية" مهيمنة و"الأهالي" المردودة إلى الصف الثاني.

4. نعمان بن عدي العدوي (27)

نعمان هذا من الأوائل الذين أسلموا وهو من أوائل المهاجرين (مع أبيه) إلى الحبشة. كلفه عمر بن الخطاب بإمارة مسن في العراق (28). لم يكن هذا الشخص ليستثير فضول الإصلاحيين لولا سوء الحظ الذي جلب له سخط الخليفة. ذلك أن عمر لما قرأ في مراسلات هذا الأمير أبياتا شعرية في الغزل والخمريات، عزله واستدعاه إلى المدينة حيث لقنه درسا قاسيا. ورغم أنه أقنع الخليفة ببراءته بادعائه أن الأبيات المرئية لا تشكل سوى استشهاد مسلّ قد استسلم لإغوائه. غير أن عمرا بين له بشكل جاف بأنه لن يقبله أبدا في مصالح الدولة.

ما هو البعد الذي بلغته هذه النادرة بالنسبة لحروري الشهاب؟ أولا اعترفوا ببراءة نعمان بن عدي ولكنهم في الوقت نفسه يعترفون بأن الخليفة على حق بوصفه الحارس اليقظ على الأخلاق العامة والضامن للكيان الأخلاقي لأعوان الدولة. إن الإصلاحيين، مع اعترافهم بأن للمسلم الحق في تعاطي اللهو الأدبي، يضيفون أن هذا اللهو إن كان لا يشكل خطرا عندما يتعلق الأمر بعمامة الناس، فإنه على العكس غير جدير بأولئك الذين تقوم مهمتهم على تمثيل الأمة أو تسييرها.

ههنا، لا يتعلق الأمر بتعزيز الأخلاق العامة فحسب، بل إن الدرس يبدو موجهًا خاصة لتسيب "أولئك الذين يجوزتهم السلطة" والذين يجب عليهم أن لا يكونوا مثالا في السلوك الحسن فحسب، بل يجب أن يكونوا قدوة لإخوانهم في الدين. وهكذا نبلغ حكمة الرعاية الطيبين (29). في الوقت ذاته، نعزز التقليد الذي يقضي على الصعيد الأخلاقي على الأقل بأن تكون النخب كما عامة الناس والنساء اللاتي ينتمين إلى الأسر المسورة والنساء المنتميات إلى عامة الشعب على خلق عظيم (30).

هذه الأمثلة القليلة، بالإضافة إلى الملاحظات السابقة، مكنتنا دون شك من الإبانة عن بعض خصائص المذهب الأخلاقي للإصلاحيين الجزائريين. إن دعوة الإصلاحيين الأخلاقية، المبينة على المعطيات القرآنية وسنة الرسول ﷺ، المغذاة بالأمثلة الساطعة التي صنعت عظمة السلف، هي أساسا عقدية وتقليدية. وأن يكون هذا المذهب موجهًا لجمهور "عصري/حديث" فإن هذا سرعان ما يبدو مفارقا ويبعث على التساؤل حول نوايا كتابها العميقة.

II. مقاصد المذهب الأخلاقي لدى الإصلاحيين

لئن كان التعليم الأخلاقي للإصلاحيين الجزائريين يبدو موجهًا حصريا صوب الماضي، فلأنه يستجيب لمطلب أساسي للسلفية. فعلا يتعلق الأمر بمبدأ لا يناقش بالنسبة للإصلاحيين السنيين، ويتمثل في أن الأداة الوحيدة للأمة الإسلامية كي تبلغ وضعًا مرضيا هي ممارسة الفضائل التي أمنت للإسلام الانتصار في بداياته. وهذا مبدأ قائم منذ مالك (31). يرى مفسرو التقليد بأن ما صنع السعادة الأخلاقية وانتصار الأجيال الإسلامية الأولى ليس سوى احترامها لتعاليم لقرآن ووفائهم لدروس الرسول ﷺ. ومن ثم الضرورة بالنسبة للإصلاحيين في ترقية هذا الوفاء للأصول وفي الوقت نفسه المحاكاة الذكية والورعة لأحسن السلف.

- ومن ثم هناك لدى الإصلاحيين قناعة عميقة مؤداها أن الترقية الأخلاقية وفي الوقت نفسه انتصار المسلمين لا يمكن بلوغها إلا باقتفاء آثار السلف. فإحياء الفضائل العتيقة (الشجاعة، روح التضحية، روح الشرف، الاستقامة...) معناه أيضا تزويد الأمة الإسلامية بموارد أخلاقية من شأنها ضمان قوتها وصيتها في العالم الحالي (32).

- لذا فإن الأخلاق الإصلاحية ستسعى إلى إيقاظ الغرائز الاجتماعية القديمة وإطاب المشاعر الحساسة واستثارة التنافس لدى المؤمنين ليس باقتراح نماذج حية جديدة بالإعجاب بل بابتعاث الشخصيات المشهورة من ماضيها. وهذه الأخلاق يمكنها حتى أن تذكى العزة الوطنية بالتلميح إلى التفوق الثقافي والمادي للشعوب الأوربية (33) وبالتأكيد بفضل موارد دينهم وثقافتهم على أن المسلمين قادرون حقا على استعادة مترلة الشرف ضمن أُمم الكرة الأرضية.

- إن المحرك الأخلاقي الأكبر الذي يشدد عليه الدعاة الإصلاحيون هو بالتحديد هذا الوعد بالعظمة وهو تصور غامض في خطاباتهم، ولكن رنينه يبدو أنه يمارس نوعا من التأثير السحري على الجماهير. ولا شك أن هذا التصور تصور العظمة قد تخللتها الصورة الملونة، وإن كانت غير دقيقة، لعصور الإسلام المجيدة، وتصورات جماعية رومانسية إن قليلا أو كثيرا مرتبطة بفكرة السيادة الإسلامية والحلم بالانعتاق السياسي والترقية الثقافية.

- لقد كان تأثير هذا الوعد قويا جدا لاسيما وأن هذا الوعد قام على التزييل نفسه وقد استغل الإصلاحيون هذه الآية استغلالا واسعا: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". هذا التصريح القرآني ظل ردحا طويلا من الزمن عبارة عن لازمة في الدعوة الإصلاحية في الجزائر كما كانت إحدى الأفكار الأساس لدعاية الحركة الإصلاحية في المشرق (34).

- لطالما اعتمدت حجة هذه الآية، تارة عن طريق الإقناع وتارة أخرى عن طريق التهديد، سواء في الخطب أو الكتابات الإصلاحية إلى حد جعل الأتباع الأميين أنفسهم قادرين على استظهار هذه الآية وإشهارها بدورهم كتنبيه مقدس. كل أولئك الذين تأثروا مباشرة إن قليلا أو كثيرا بالدعاية الإصلاحية اقتنعوا في المحصلة بضرورة "تغيير ما بأنفسهم" ومن ثم تبني موقف الترحاب بتعاليم المدرسة الإصلاحية.

- فضلا عن المزية التي تنطوي عليها هذه الآية من حيث استثارها ردة فعل إيجابية إزاء المذهب الإصلاحي كان في مقدورها أن تستشرف غايات المحافظين. فهؤلاء بقصد دحض تدخل الإصلاحيين والإبانة عن غرور جهودهم، كانوا بالفعل يزعمون الصدور عن القدرة الإلهية ويصرحون أن الله قادر أن ينجز بنفسه مثل هذه التغييرات الخارقة إن اعتقد بأن المسلمين الجزائريين جديرون بهذه التغييرات في النظام الاجتماعي أو السياسي (35).

غير أن الإصلاحيين المزودين باليقين المزدوج المتمثل في التزليل وتعاليم الرسول، سعوا، رغم كل شيء، إلى تحريك أمتهم وحملها على أن تباشر بنفسها إصلاحها الخاص لكي تستأهل أخيرا المساعدة الربانية الضرورية لكي تتمكن في تأكيد عزتها تماما والارتقاء إلى منزلة معنوية ومادية مرضية.

خلال أدائهم الرسالة الأخلاقية عبر الجزائر، اصطدم الإصلاحيون بعقبة المحافظين الكأداء التي يصعب التغلب عليها عكس عقبة اللامبالاة. ذلك أن المحافظين المدعون عن حق ب"الجامدين" من قبل الشهاب، كانوا يقدمون أنفسهم بحسبانهم أبطال الوفاء المبرم لصورة ما كونوها عن الإسلام، لا يرون خارجها إلا الضلالة والبدع. وكانوا لا يقيمون تقريبا أي فرق بين الإصلاحيين السنيين تماما والمحدثين الذين كانوا يسعون إلى جانبهم إلى ترقية الظروف المادية والمعنوية لإخوانهم في الدين إلى علمنة الحياة الإسلامية في الوقت عينه.

1. بالفعل، بمعزل عن الإصلاحيين، كان العديد من المسلمين الجزائريين حينئذ على وعي بضرورة حركة وجهد قصد الخروج من أخطأيد الماضي، بل كانوا مجتمعين على تسريع هذا الجهد لاستدراك التأخر الفكري والتقني الذي عانى منه الشعب المسلم الجزائري. مثل هذا المسعى لو أمكن اعتماده بشكل إجماعي من قبل الساكنة المسلمة للجزائر (كما حصل في تركيا تحت قيادة كمال آتاترك) لكان قد أدى إلى انفجار الأظر الإسلامية للحياة الجزائرية والإجهاز على حواجز القانون والأخلاق الدينيين.

هكذا وجد النشاط الأخلاقي للإصلاحيين نفسه معرقلا من قبل المحافظين ومهددا من قبل دعاة التحديث اللائكي. ولما كان الإصلاحيون واعين بهذه الصعوبات المختلفة ومقتنعين بأن الرعة المحافظة المتشددة والرعة التحديثية المشتطة لا يمكنهما إلا الإساءة لقضية الإسلام في الجزائر، تصوروا سبيلا وسطا وحاولوا استمالة الأغلبية من الناس إلى مذهبهم المعتدل.

2. اقترحت مجلة الشهاب في مقال يمكن اعتباره بيانا مذهبيا، تحديدا للإصلاح طريفا نسبيا(36)، تبيثق عنه تصورات ثلاثة لافتة للانتباه:

التعلق بالسنة الطاهرة (كما يدعو إليه الإصلاحيون) التي يجب تمييزها عن الرعة المحافظة المتخلفة تميزا مطلقا.

لا علاقة لجهد التجديد أو الإصلاح (الذي هو مطمح الإصلاحيين السنيين) بالتحديث ناهيك مع الرعات المشتطة لهذا التحديث.

يمكن أن يحدد الإصلاحيون تحديدا دقيقا جدا بوصفهم دعاة تقليد معتدل وتحديث معتدل، أي كمثلين لهذا "السييل الوسط" الذي تحدثنا عنه سابقا والذي يمكن ربطه بوجهة الإسلام العميقة (37).

وهذا يفسر كون الإصلاحيين اضطروا لمحاربة المحافظين المتشددين (من بينهم المرابطين) والمناضلين الداعين إلى تحديث مستلهم حصريا من الغرب.

3. دارت حروب الإصلاحيين ضد المحافظين في كثير من الأحيان على الصعيد اللاهوتي الشرعي. ولئن كانت المرابطة في نظر الإصلاحيين تخطئ بسبب بعض مواقفها الدينية ومعتقدات خاطئة والترهات التي كانت تغذيها في الوسط الشعبي، فقد كانت مع ذلك متشبثة بالترعة الكلاسيكية الثقافية العربية ورافضة لأي انفتاح على الغرب وكانت تحافظ على الأقل ظاهريا على المتطلبات الأساسية للأخلاق الإسلامية. لم يكن الأمر يتعلق إذن بالنسبة للإصلاحيين بمحاكمة المرابطة محاكمة أخلاقية وثقافية، أو بالأحرى لم يكن هذا أمرا مستعجلا.

في المقابل، توجّب على الإصلاحيين توجيه الكفاح ضد دعاة الحضارة والقيم الغربية على سبيل التفضيل على الصعيدين الأخلاقي والثقافي. ولما بدوا وكأنهم يسوا من التوفيق في إرجاع التحديثيين إلى كنف الإسلام، اضطروا إلى اعتماد دحوض طويلة ذات طابع أخلاقي وثقافي دون أن يجادلوهم تقريبا مجادلة دينية صرفة.

بالنسبة للإصلاحيين الباديسيين، يترأى التحديثيون بمظهر الشبان المثقفين حرجي المدرسة الفرنسية والذين انتصر العديد منهم إلى مذهب الاندماج الفرنسي الجزائري. هؤلاء التحديثيون، وجلهم من قداماء "الفتيان الجزائريين" أو الأتباع المعجبين هؤلاء، كانوا يعيشون في الواقع، وفق الطريقة الفرنسية وبيحثون عن اندماجهم في الأمة الفرنسية. ولئن كانوا يشعرون بأنهم معنيون بـ"مسألة الأهالي" فإنهم يوحّدون على مستوى سوسولوجي متميز سلفا عن مستوى الأهالي. لذا كانوا يمثلون في صلب الأمة الإسلامية عينة من الحضارة الفرنسية يمكن بلوغها مباشرة من قبل إخوانهم في الدين ومن شأنها أن تشير لدى هؤلاء المحاكاة بكيفية أسهل من وجود العنصر الأوربي نفسه.

ومن ثم كان التحديثيون المسلمون بمثابة القناة الأضمن لتسرب التأثيرات الغربية في وسطهم الأصلي. وكان الإصلاحيون على وعي كبير بذلك. في مثل هذه الظروف ليس غريبا أن يتعرض التحديثيون للنقد الإصلاحي أكثر من الفرنسيين أنفسهم ويحملون مسؤولية الإساءات المتكررة للشخصية العربية الإسلامية للجزائر.

4. يرى الإصلاحيون أن الحضارة الأوربية لا تقوم بمسح الشخصية فحسب بل إنها تحمل في طياتها بذور الفساد الأخلاقي. وإذا نحن اقتفينا ما يذهبون إليه بدقة، فإننا سنخلص إلى الاعتقاد بأنه لولا اتصال المسلمين المستمر والضروري دون ريب بالغرب، لعاشوا في حال من البراءة والأخلاق الطاهرة. غير أن هذا يمثل بدهاء تصورا يوتوبيا utopique على الأقل.

إن اتهامات الإصلاحيين للحضارة المادية الأوربية عديدة. وسنحاول التذكير بأبرزها.

في الغالب الأعم، يعزو الإصلاحيون الآفات الكبرى الاجتماعية التي تعاني منها الأمة الإسلامية وكذا تطور اللاتكسية في الجزائر وأعراض الانحطاط الأخلاقي ومن ثم النضوب المخيف للشعور الديني لدى الشباب المسلم.

كما يؤاخذون أوروبا على إدخالها الكحول إلى بلاد الإسلام والمسلسلات السوداء للمآسي serie noire des drame والبؤس المترتب عن هذه الآفة. كما يأسفون للتسامح الذي يشمل الميسر المخالف لروح الإسلام والمسيح لعادة السكان الفقراء.

إن حرية العلاقات بين الجنسين التي تشجعها الحضارة الغربية مسؤولة في نظر الإصلاحيين عن تدهور الأخلاق العامة. لقد شجب إصلاحيو المدرسة الباديسية دائما وبقوة دعاة تحمير المرأة المسلمة (38) مظهرين في هذا الباب تشددا مماثلا لتشدد المحافظين.

هذه هي باختصار، من حيث المنظور الإصلاحي، الآفات الكبرى التي أصيب بها المسلمون خلال تاريخ تعايشهم الطويل مع العنصر الأوربي في الجزائر. ولما تعذر عليهم القضاء عليها باللجوء إلى السلطة المدنية المبادئ الأخلاقية التي تحكم نشاط الدولة لا تطابق مستلزمات الأخلاق الإسلامية(39) وطنوا أنفسهم على محاربة هذه الآفات بأنفسهم قصد التخفيف من آثارها واحتثائها من السلوكات الإسلامية(40).

يبدو أن المتطلبات الأخلاقية الإصلاحية تصدر عن نوع من رد الفعل إزاء الأخلاق الأوربية التي تعدّ خطيرة بالنسبة للتوازن الأخلاقي للمجتمع الإسلامي. ربما أمكننا الاعتقاد أيضا بأن تأثير الغرب الأخلاقي حجة سماوية بالنسبة إلى الإصلاحيين في دعائهم الحماسية قصد بعث القيم الأخلاقية والاجتماعية للإسلام. لكن كان صحيحا بالنسبة لياسكال Pascal أن "الكفرة في بداية الكنيسة يصلحون للبرهنة على ما يذهب إليه رجال الكنيسة"(41) فيمكننا القول، مع مراعاة خصائص كل حالة، بأن الحالة الأخلاقية للغرب، في نظر الإصلاحيين، يمكن تسخيرها للإبانة على سمو الأخلاق الإسلامية. إن الإصلاحيين، بنقدهم العيوب التي يمكن أن تغشى أخلاق الغرب وحضارته، قد سعوا أساسا إلى تعزيز تعلق المسلمين بقيمهم الأخلاقية.

ومن ثم نزعته المطردة إلى المقارنة بين التصورات الأخلاقية للإسلام وتصورات الغرب قصد البرهنة على عدم فعالية تصورات الغرب. وبناء على بعض الشهادات التي أدلى بها أورييون متورون وتأسيسا على معلومات سطحية أو سيئة التأويل، راح المؤلفون الإصلاحيون أحيانا ينتقدون قيم الغرب(42). وهكذا ظنوا بأنه من السهل بمكان إقناع أتباعهم بأن العالم على وشك إفلاس أخلاقي للأمم الأوربية وأن "فلسفة هؤلاء المزعومة" ليست بقادرة على الاضطلاع بالحكمة القديمة ناهيك عن الاضطلاع بالتوازن الأخلاقي ومن ثم سعادة البشرية.

التأثيرات الغربية في هذه الظروف ليس أنفسهم ويحملون

سبية فحسب بل إنها دون ريب بالغرب،

ول التذكير بأبرزها.

التي تعاني منها الأمة قبي ومن ثم النضوب

والمسلسلات السوداء كما يأسفون للتسامح

سببية مسؤولة في نظر دراسة الباديسية دائما لا لتشدد المحافظين.

هذا الحكم الحازم في الظاهر على مستقبل الغرب الأخلاقي أراح نوعاً ما ضمير الإصلاحيين. وهكذا شعروا بالراحة الكبرى ليكرسوا أنفسهم حصرياً لشمير الموارد الأخلاقية للإسلام. لقد بينا أعلاه المواد الأساسية التي تبلور انطلاقاً منها المذهب الأخلاقي للإصلاحيين. يجب علينا أن نضيف لها مجموعة من العناصر المكتملة المستعارة من تاريخ الإسلام والأدب العربي: نوادر، مغامرات تنويرية، خرافات، أمثال مجعولة للإبانة عن انشغالات القدامى الأخلاقية وتوضيح ملامح الحكمة العربية الإسلامية.

وهذا يدفعنا إلى القول أن الأخلاق التي يدعو إليها الإصلاحيون لا تعبأ بالتأملات حول علم الآداب والسلوكات *éthique*، فهي تستمد جوهرها من تعاليم الكتاب وتقليد معرفي طويل. ولما كان ديدنها الفعالية أي الترقية الأخلاقية للأمة في أسرع الآجال، فإنها تصبو إلى إضفاء الشرعية على متطلباتها بواسطة الغايات الاجتماعية والسياسية التي يعنى بها المسنمون. فهذه الأخلاق، من بعض وجوهها، تصارع أخلاق محمد عبده التي يمكن الوقوف بوضوح على مقاصدها العملية (43).

وقد ترتب عن هذا إيلاء الإصلاحيين المصادقية لفضيلة الأسوة بدل إيلائها للأناشي (جمع إنشاء) الغائية الجافة... ويبدو لنا أن هذا المسعى يمكن تربيته بسهولة في صلب مجتمع لا يكون التطور الثقافي فيه فعالاً بالقدر الذي يجعل الفرد يسعى إلى تربيته الأخلاقية الخاصة به وتمثل المبادئ والقيم التي تنظم نشاطه وتحدد اختياراته الأساسية بكل وعي. في مجتمع كهذا، إن عمل الإقناع والإيعاز من خلال إظهار النماذج الرائعة لماض لا يزال يحتفظ بكل مجده في نظر الشعب، يبدو أنه الأداة الأكيدة الآمنة التي توصل الناس إلى إصلاح حالهم العامة.

إن البحث عن الترقية الأخلاقية للأمة الإسلامية لا تظهر في المحصلة وكأنها الغاية الممتازة للمذهب الأخلاقي لدى الإصلاحيين. فهؤلاء لا يبدو أنهم يسعون إلى إقامة نظام

اجتماعي. ضمن سيادة الفضيلة المظفرة. نحن بعيدون عن "فلسفة أخلاقية" شبيهة بتلك التي تنبجس من المدينة الفاضلة للفارابي(44). فالإصلاح الأخلاقي للمدرسة الباديسية يجب النظر إليه من حيث المعنى المباشر للكلمة. ذلك أن الأمر يتعلق بإصلاح الأخلاق وتطهير الفرائز وإعادة تربية الأمة التي تحلّت نوعاً ما عن الفضائل الكبرى التي تؤسس عزة الأمم.

خلاصة القول: إن "الإصلاح الأخلاقي" الذي ينشده الإصلاحيون الباديسيون يظهر وكأنه يفرض نفسه عليهم فرضاً كشرط ضروري ليجعلوا إخوانهم في الدين قادرين على الاضطلاع بغايات جديدة في الحياة الاجتماعية والسياسية لبلادهم. فالإصلاحيون بسعيهم إلى جعل هؤلاء مسلمين ممتازين ومواطنين ممتازين، يطمحون إلى حرمان خصوم الترقية الاجتماعية والسياسية للأهالي من أي حجة.

وهكذا، يظهر الإصلاح الأخلاقي في الجزائر الذي قام به ابن باديس وأصحابه في المحصلة كوجه واحد من كفاحهم لصالح التطور الثقافي والاجتماعي لأمتهم (دون إغفال هدف تحررها السياسي). وأياً كان الصعيد الذي ننظر من خلاله إلى النشاط الدعائي للإصلاح الجزائري، فإن انشغالاته (أي الإصلاح) الأخلاقية لا تنفصل عن انشغالاته الاجتماعية.

هوامش الفصل الرابع

- (1) أنظر القرآن الكريم: "إنك على خلق عظيم" وهذا الحديث: بعثت لأعمم مكارم الأخلاق.
- (2) أنظر 3، 62، 164، 7، 3، 111.
- (3) هذا النوع قد دشنته عمين الدرري (مسيحي اعتنق الإسلام على أيام الرسول) الذي رخص له عمر بن الخطاب ثم عثمان بتقديم أحاديث دينية في مسجد الرسول بالمدينة. أنظر أحمد أمين: فجر الإسلام...

(4) أهم مصنف للحكم الأخلاقية ينسب للإمام علي الخليفة السني الرابع، رغم أن جزءا هاما من نصح البلاغة يبدو أنه يشتمل على مواد لاحقة... في الشعر، تجدر الإشارة إلى محاولة أبي بكر بن دويد (ت 933). فمصنفه "المقصورة" (قصيدة من 229 بيتا) هي أهم نموذج في هذا النوع. من بين كتاب "التوصيات" المصروغة شعرا، نذكر بعض الأسماء: أبو الفتح البستي (ت 1010) أبو إسلام الطغراني (ت 1120) عمر بن الورددي (ت 1349) صلاح الدين الصفدي (ت 1363) صالح بن عبد القدوس (ت 1452).

(5) وفضلا عن النقص وحكايات الحيوانات والمقامات، تقرب من هذا الأدب الوعظي نوع "الفرج بعد الشدة" الذي يمثله المحسن التنوخي (ت 994). عن هذا الكاتب وأعماله، أنظر رشدي فكار: *al-Tanuhi et son livre. La délivrance après l'angoisse, Le Caire, 1955; R.Blachère et P.Masnou, El-Hamadani, choix de maqamat, Paris, 1957 et note 4*

(6) أنظر تصنيف العلوم حسب مختلف المؤلفين الكلاسيكيين المسلمين في: *Gardet-Anawati, Introd. à la théologie musulmane, p.106-124: الفارابي (ت 950) يدرج الأخلاق في السياسة*

الخوارزمي (ت 997) يصنف الأخلاق ضمن التخصصات غير الشرعية ابن خلدون (ت 1406) لا ينظر إلى الأخلاق كتخصص متميز.

(7) حول أبي علي أحمد مسكويه (ت 1030) صاحب تذيب الأخلاق وتطهير الأعلاق، أنظر محمد أركون: *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/Xème siècle: Miskawayh, philosophe et historien, Paris, J.Vrin, 1970* حول أبي الحسن الماوردي (ت 1058)، صاحب

كتاب البغية العليا في أدب الدين والدنيا، أنظر: *GAL, I, p.386; S, p.668*. بالنسبة لابن حزم، يتعلق الأمر بكتابه: *كتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس، القاهرة، 1908*.

(8) التفسير، 4، ص 429.

(9) نفسه، 12، ص 217.

(10) نفسه، ص 218

(11) نفسه. ص 218

(12) نفسه، ص 219-234.

(13) أنظر خاصة 9، 129-130.

(14) أنظر "الأربعون النووية" للنووي (ت 1277) التي تنص على المتطلبات الأساسية في مجال الإيمان والأخلاق...

(15) أنظر مثلا بعض صفحات ابن باديس في الشهاب، جوان 1935 ص 145-148...

(16) الشهاب، جانفي 1934 ص 14.

(17) الشهاب جانفي 1934، ص 1416.

(18) *Chronique de Tabari, III, 562-563*

(19) سنرى لاحقا أمثلة أخرى عن نساء مسلمات شهيرات لمشاركتهن النشطة في حياة المدينة.

- (20) الشهاب، أبريل 1935، ص 14-16. ماي ص 82-84. جوان، ص 149-151، أوت ص 282-283، سبتمبر ص 349-350...
- (21) يقدم الحديث أبا ذر بكثير من الإطراء مشبها مشيئته على الأرض مثل عيسى بن مريم...
- (22) بتذكير الأثرياء السعيين بالتهديد القرآني: "والذين يكتزون الذهب والنفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيسرهم بعباد أليم، يوم يحصي عليها في نار جهنم فتكوى بما جاهدتهم وحنوهم وظهورهم هذا ما كثرتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكفرون".
- (23) الشهاب، جويلية 1935، ص 211.
- (24) الشهاب، أكتوبر 1935، ص 501-504. أنظر أيضا المشكاة، 3، ص 614.
- (25) لهذه الموضوعات خصص طه حسين كتابا "الوعد الحق"، القاهرة، 1950.
- (26) إلى حد جعل الخليفة عمر يقول (ما معناه): لقد أعتق شيخنا أبو بكر سيدنا بلال
- (27) الشهاب، جوان 1939، ص 211-213.
- (28) حول استيلاء المسلمين على هذه القلعة أنظر Chronique de Tabari, III, p.403
- (29) الحديث: كلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته.
- (30) كما كان مطلوبا من نساء الرسول التحلي بأخلاق أقرى من أخلاق النساء الأخريات. القرآن: "يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقين فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا".
- (31) "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها". وهي العبارة التي اختارها ابن باديس كشعار لمجلته الشهاب.
- (32) بصدد الحياة المثالية للسلف، تقول الشهاب: [لو اتبع المسلمون اليوم هذه الحياة ، لغازوا بالسعادة والسيادة].
- (33) وحتى يهود الجزائر.
- (34) خاصة لدى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. كانت الآية 13، 12 موضوع افتتاحية جريدتهما الباريسية العروة الوثقى العدد 17 بتاريخ 25 سبتمبر 1884. أنظر كذلك الجريدة نفسها عدد 8، 15 ماي 1884. عولج هذا الموضوع أيضا من قبل رشيد رضا في تفسيره: 10، ص 42... وشكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم...
- (35) الشهاب، أبريل 1930، ص 147.
- (36) الشهاب، أبريل 1930، ص 144-147.
- (37) إن فكرة "الوسط" التي يبدو أنها ألهمت دوما الإصلاحيين الجزائريين سيدعى إليها في 1931 حين جرى التفكير في إنشاء جمعية العلماء... إن الإصلاحيين يتشرفون بكونهم من أتباع "الوسطية" التي تقدم بوصفها الصفة المميزة للإسلام. القرآن: 2، 137.
- (38) أنظر أعلاه.
- (39) هذا يمكن أن يفسر جزئيا الإعجاب الجهم الذي كان الإصلاحيون الجزائريون يكتفون به لابن سعود الذي كان يطبق آنذاك تطبيقا صارما الشريعة الإسلامية والقواعد الأخلاقية والوفاق في مملكته.
- (40) هذا كان من الوجهة الرسمية هدف جمعية العلماء التي كانت تنشأ خاصة عند نشأتها إصلاح الأخلاق الإسلامية أي تطهير ما فسد وتقوم ما اعوج... الشهاب، جوان 1931، ص 354.

تقع البلاغة يبدو أنه
فمصنفه "المقصورة"
تكر بعض الأسماء: :
(13) صلاح الدين

ج بعد الشدة" الذي
al-Tanuhi et s
délivrance apr
choix de maq
Gardet-Anawa

(140) لا ينظر إلى

أنظر محمد أركون:
Contribution à
1058)، صاحب
من حزم، يتعلق الأمر

بإيمان والأخلاق...

(41) *Pensées* (n°569), Paris, Classiques Garnier, 1961, p.221

(42) في ركن "شهادات" (المالية للقضية الإسلامية) نشرت الشهاب مختلف أنواع الاستشهادات وعبارات المؤلفين وأصداء الصحافة التي يشار فيها إلى الإسلام والمخاضة الإسلامية بل العرب أنفسهم. أنظر مثلا الشهاب، فيفري 1930، ص 21 ص 100 أبريل 1930، ص 165.

(43) بينا ذلك في مكان آخر: *L'Enseignement politique de Moh.Abdouh aux Algériens*, p.104

(44) حول هذا الفيلسوف العربي، أنظر: EI, I, p.797-800

فصل
كانت
عمل أعوانها،
عن نشاطهم
روايا التي
اجتماعية،
حواشي
من وجوه
سعيية الداخ
إسلامية ل
أمتهم وفق
ومع ذلك
حد حجب
واشغافية) دو
سحكيم على
إن حضور
شعب الأحبا
اجتماعية، أ
مضض دون

الفصل الخامس

الأفكار الاجتماعية

كانت الحركة الإصلاحية الجزائرية حركة منخرطة في الحياة الاجتماعية أيما انخراط. فحل أعوانها، الرسميين أو العابرين، كانوا يقيمون حياة لائكية ويمارسون نشاطات مستقلة عن نشاطهم الديني. وكانت هذه الحركة، المنضوية في حزب معاد من حيث المبدأ للحياة الزوايا التي كان من شأنها أن تلهم المسلمين على الأقل جزئياً، عن مسؤولياتهم الاجتماعية، تمتاز عن المرابطة بكونها حاضرة دائماً في مختلف مجالات الحياة الإسلامية في الجزائر.

من وجهة قبلية، يمكن تفسير النزعات الاجتماعية للدعاية الإصلاحية بالمتطلبات المذهبية الداخلية. فبوصفهم دعاة للسلفية، كان الإصلاحيون يطمحون إلى إقامة المدينة الإسلامية لـ "العصر الذهبي" أو على الأقل المساهمة الفعالة في تنظيم الحياة الاجتماعية لأمتهم وفق مبادئ الإسلام الخاصة.

ومع ذلك نعترف بأن تعلق الإصلاحيين بالمثل المستوحاة من السلفية لا يذهب إلى حد حجب ضرورات الحياة المعاصرة. فإن نحن نظرنا إلى المشكلة من الزاوية الدينية (والثقافية) دون الإكتفاء بآثار الحياة المعاصرة على مذهب الإصلاحيين الجزائريين، فإننا سنحكم على أنفسنا بالوقوف على وجه واحد من نشاطهم الاجتماعي.

إن حضور السلف في التعليم الإصلاحي حضور جم. لقد رأينا إلى أي مدى كان مذهب الأخلاقي للإصلاحيين مرتبطاً بمذاهب ونماذج القدامى. فيما يتعلق بالمشاكل الاجتماعية، أثرت المعايير الخاصة بالسلفية غير مرة على أحكام الإصلاحيين وحشمتهم على مريض دون شك، على تبنى مواقف محافظة للغاية. ففي المناقشات المتنوعة التي أفضت إلى

نصوصات حقيقية بين القدامى والمحدثين، اضطر الإصلاحيون أكثر من مرة إلى التمترس خلف حذر مبالغ فيه مع ما قد يترتب عن ذلك من تحييب لآمال أتباعهم أو المعجبين بهم الأكثر حماسا.

لوصف نزعات الإصلاحيين الاجتماعية، سنقضي حيننا المسائل ذات التأمل الخم والنظريات الاجتماعية التي حتمت وقسمت النخب الفكرية الجزائرية، وسنكتفي بفحص مواقفهم بصدد الأوجه العينية للحياة الاجتماعية في الجزائر.

ذلك أن الإصلاحيين لم يكونوا مسلحين بالقدر الكافي لمواجهة القضايا النظرية. فتكوينهم الزيتوني وأحاديثهم اللغوية العربية الصرفة لجأهم حكما عليهم بالتعلق الحصري بالمعطيات العملية. وربما لم يشعروا بأنهم معنيون مباشرة بالنقاشات الكبرى التي كانت تحرك الرأي العام في البلدان الأوربية. وكانت آراؤهم حول الرأسمالية والشيوعية والإمبريالية محتزنة للغاية. وكانت علاقاتهم مع العناصر الإسلامية اليسارية (مثل منشطى "نجم شمال إفريقيا" وعلى رأسهم حاج محمد مصالي) والمتعاطفين مع الحزب الشيوعي الجزائري (1) ذات طابع تكتيكي ولم تفض إلى أي نقاش مذهبي. وقد بلغت الصحافة الفرنسية لهذه الفترة خاصة الصحافة الاستعمارية في شجبها ما كانت تدعوه بتحالف الإصلاحيين مع الشيوعية، عن وعي أو عن غير وعي، في تقديرها للبعد الحقيقي الذي كانت عليه العلاقات التي كان الإصلاحيون يقيمونها عرضا مع أولئك الذين يصدر عن الماركسية الملحدة واللينينية.

غير أنه رغم ما يمكن أن ندعوه دون مبالغة بالسداجة في المجال التأملي النظري (نحو لا نتحدث عن سياسة السياسيين)، فإن الإصلاحيين لم يتخلفوا في اتخاذ موقف بعينه حيال بعض المشاكل التي كانت تشد الانتباه العام آنذاك. لقد أمكنهم الإدلاء بأحكام خجولة. عند الحاجة، حول الصراعات الاجتماعية التي كانت تعصف بأوروبا وحول تنامي الشيوعية ومصير الرأسمالية. ولكن، لما كانوا يفتقرون إلى المعلومات الدقيقة (مثلا بواسطة الوثائق الفرنسية) لم يكن لديهم سوى تصور غامض ومشوش عن الظواهر. ورغم وجود

شخصيتين أو ثلاث في صلب الفريق الباديسي، قادرة على استغلال الوثائق الأوربية (أو على الأقل الفرنسية) ذات الأهمية القصوى، فإن الإصلاحيين الجزائريين كانوا في أغلب الأحيان يركنون إلى التحفظ الحذر في كل ما يتعلق بالمشاكل الاجتماعية للعالم الخارجي أو حتى مشاكل المجال الفرنسي.

في مقابل ذلك، استطاع الإصلاحيون أن يبلوروا مذهباً حول المسائل المطروحة مباشرة على المجتمع الإسلامي، ويتعين علينا الآن استنباط المعالم الأساسية لهذا المذهب.

I. الإصلاحيون أمام مشاكل المجتمع الحديث

تبنى الإصلاحيون، حول العديد من القضايا التي تمس حياة المسلمين الاجتماعية، مواقف تقليدية صرفة. ولا شك أنهم لم يكونوا مزودين بما ينبغي من أدوات لدراسة مختلف المشاكل الاجتماعية للعالم الحديث وتحديد موقف إصلاحي خاص إزاء كل واحد منها.

وهكذا إزاء مسائل أساسية مثل العمل والاقتصاد، لم يتخلص الإصلاحيون قط من الأفكار المبذلة *idées reçues* والمذاهب الكلاسيكية. صحيح أن المجتمع الإسلامي الجزائري كان ما بين العشرينيات والأربعينيات، شبه منفلت من عصره الوسيط الثقافي ومشبع بالتصورات البالية في مجال العلم والاقتصاد والتبادلات الاجتماعية. فوزن الماضي لمآثل الذي تقام برداءة الظروف الثقافية المعروضة على الجماهير الإسلامية في إطار "قانون الأهالي" حال دون بلوغ الإصلاحيين رؤية واضحة للمشاكل الجديدة ومساءلة تبني التقليدية للأمة الإسلامية ومقابلتها بعنف بالمستلزمات الاجتماعية والاقتصادية للقرن العشرين (2).

هل هذه نقيصة من نقائص الإصلاح الإسلامي الجزائري؟ صحيح أنه بالإمكان - وهذا لصالح الإصلاحيين - القول أن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية تتطلب نوعاً من التقية وبأنه فيما يخصهم، لم يدعوا أبداً بأهم شيء آخر غير رجال دين. والحال أن الأمة

الإسلامية في الجزائر كانت تلتجأ ضمناً لمحترفي الشأن السياسي الذين كانوا يرافعون لصالح الترقية المادية والمعنوية لإخوانهم في الدين وكانوا يذكرون دائماً فرنسا بواجبات رسالتها التمدينية التحضيرية *mission civilisatrice*.

ومن ثم سنحجم ، في هذا الصدد، عن إقامة محاكمة للحركة الإصلاحية الباديسية. إن منظري هذه الحركة كانوا لاهوتيين ومفسرين ووعاظاً أساساً. أما السياسة والتحليل الصارم للحقائق الاقتصادية والاجتماعية فلم تكن مجالاتهم المفضلة. ورغم أنهم سعوا، بناء على مبادئ سلفيتهم، إلى إصلاح جميع أوجه الحياة الإسلامية حولهم، فإنهم لم يقوموا بعمل أصيل ولم يصلوا إلى نتائج محمودة خارج مجالات العبادة والتعليم التي كانت من الوجهة التقليدية من مهام رجال الدين في ديار الإسلام(3).

لئن كان صحيحاً أن مفاهيم مفتاحية من قبيل "الاجتماع" و"الاقتصاد" هي جزء من المفردات العادية للإصلاحيين الجزائريين(4)، فهي لا تفترض قط استيعاباً تاماً من قبل هؤلاء للمشاكل الاجتماعية الخاصة بالحياة الجزائرية آنذاك. وهي على أكبر تقدير تنم عن تأثير الأفكار الفرنسية (لكنه تأثير سطحي) على عقول الإصلاحيين وإرادة الحزب الديني لابن باديس في تحويل نفسه حداثة ظاهرة باستخدام القوالب الجاهزة *stéréotypes* المستعارة من اللغة الاجتماعية والسياسية لتلك الفترة. لذا بدت التصريحات ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي التي نعثر عليها في كتابات الإصلاحيين غير مقنعة لعدم اندراجها في نظام مذهب محدد تحديداً جيداً.

أ. الزكاة

غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن الإصلاحيين اجتهدوا في إعادة الاعتبار لممارسة الزكاة المنتظمة التي طالما أهملها الجزائريون(5). وهذا أملاً في أن يستفاد منها لتحسين الاقتصاد العام للأمة الإسلامية للجزائر. في الواقع لم يكن في مقدور الإصلاحيين الاكتفاء بالهبات العرضية التي يقدمها لهم الناس الأثرياء واشتراكات زبائنهم غير المنتظمة لإنجاز برنامج

البنائات المدرسية ومضاعفة الدور الثقافية والمساجد "الحرّة" والأعمال الخيرية لصالح اليتامى والمعوزين وكذا من أجل ضمان النفقات العادية (أعباء التعليم، الدعاية إلخ). كان إذن بإمكانهم أن يأملوا في الاستفادة من الربح المتزايد للزكاة بالتعويل على التعاليم القرآنية ليقدموا أنفسهم بحسبانهم المستفيدين المخطوظين من الهبات الشرعية الصادرة عن إخوانهم في الدين (6).

ومن ثمّ يمكن القول أن دعوة الحركة الإصلاحية من أجل أداء الزكاة في حينها تتجاوز الانشغال البسيط للسنة الدينية. كان الإصلاحيون يعتمرون صرف عائدات الزكاة بحيث توزع بعد ذلك وفق الشريعة علما بأنه كانت لديهم حجج دامغة كي يقدموا أنفسهم بوصفهم الناس الأكثر تأهيلا لتسيير الهبات الشرعية للأمة. حقا لم يكونوا يقومون فقط على مختلف الأعمال الاجتماعية المشتركة ولم يكونوا يسعون من أجل الترقية الفكرية والأخلاقية لإخوانهم في الدين فحسب بل كانوا يحاولون، في غياب أي شكل من أشكال السلطة الإسلامية في صلب الأمة، أن يحدّوا أنفسهم كمستودع الشرعية الإسلامية بامتياز (7).

وليس نشاط الإصلاحيين لصالح الممارسة المعممة للزكاة سوى وجه لدعايتهم قصد ترقية التضامن الاجتماعي والاقتصادي في صلب الأمة (8). كان هذا التضامن يبدو لهم أمرا مستعجلا لاسيما وأن النظام الاستعماري لم يكن يظهر كبير عناية للتحرر الاقتصادي للحماهير الإسلامية.

ب. اللامساواة الاجتماعية

لا تتعدى الدعاية الإصلاحية حول موضوع التضامن الوصايا الورعة ذات المظهر أفلاطوني كما هي مصوغة في الحديث والمذهب السني الكلاسيكي. إن التفسير لإصلاحه يظل وفيما للتصور التقليدي الذي يؤسس اللامساواة الاجتماعية على مشيئة (9) ومن ثمّ يمنع أي محاولة لمعالجة هذا الأمر بطرق العنف. يعلن ابن باديس بصوت

بين كانوا يرافعون
ما فرنسا بواجبات

الإصلاحية البياديسية.

السياسة والتحليل

رغم أنهم سعوا، بناء

هم، فإنهم لم يقوموا

تعليم التي كانت من

اقتصاد" هي جزء من

ستيعابا تاما من قبل

أكبر تقدير تنم عن

وإرادة الحزب الديني

للجاهزة stéréotypes

صريحات ذات الطابع

مقنعة لعدم اندراجها

اعتبار لممارسة الزكاة

نيتها لتحسين الاقتصاد

حين الاكتفاء بالهبات

لمتنظمة لإيجاز برنامج

عال عن حرمة الملكية الخاصة. يقول في هذا الشأن [ملكية الفرد كجزء من بدنه سيدافع عنها كما يدافع عن بدنه] (10).

من جهة أخرى، ينتقد بشدة الأفكار الاجتماعية التي يسندها التقليد لأبي ذر الغفاري، وهو من صحابة رسول الله، والذي انتقد بجرأة سياسة الخليفة الرامية إلى تكديس الثروات وقد رافع بقوة لصالح الجماهير البائسة (11).

في هذا الاتجاه أيضا، أثر التغلغل الشيوعي في الأوساط العمالية الإسلامية للجزائر الزعماء الإصلاحيين، الذين ينحدر حلهم من الأوساط المحافظة. لذا رأيناهم يدينون "الشيوعية الملعونة" كمذهب "مناقض للإسلام الحقيقي" (12).

من جهة أخرى، ولما كان دورهم لا يقوم على الكفاح من أجل تحسين مستوى معيشة الجماهير العمالية، لم ير الإصلاحيون بأنهم مؤهلون لمحاكمة الرأسمالية الإسلامية أو إعلان الجهاد على الفقر. والحال أن ميزانية حركتهم وازدهار أعمالهم ومؤسساتهم كانت مرهونة أكثر بسخاء الأسر الثرية الإسلامية للجزائر منه بالاشتراكات الهزيلة للشعب البسيط.

صحيح أن ابن باديس وأصحابه كثيرا ما كانوا يذكرون الأثرياء السيئين والمرابين (المقرضين بالربا) بتعاليم القرآن التي من شأنها أن تصلح حالهم (13). ومن باب التحذير من بؤس المساكنة المحرومة كانوا يسدون على جمهورهم النصائح حول الاقتصاد الحكيم والتحذيرات من التبذير (خاصة بمناسبة الأعراس والأعياد الإسلامية) وخاصة من البسر (14). لكن ما يوجد هاهنا أمر عادي وكلاسيكي. ويمكننا القول أن لا ابن باديس ولا فريقه كانا إصلاحيين اجتماعيين أصيلين.

وهكذا نستشف لدى ابن باديس نوعا من الإرادة في تبرير نظام اجتماعي منبثق عن العصر الوسيط وهذا بالتمترس خلف محاجة كلاسيكية محضة أي محافظة. وتحت المفسر والواعظ، الإنسان هو الذي يتكلم أي ابن أسرة برجوازية مهيمنة في الإقليم القسنطيني. نحن لا نطعن في حسن نيته هنا. فهو يعمل النظر بحسبانه رجل دين سني للغاية: إن الإصلاح الديني لا ينطوي في ذاته على مصلح اجتماعي.

ومن المدهش مثلا أن لا نرى ابن باديس أو أصحابه ومعاونيه المباشرين يصوغون تساؤلات أصيلة حول المخاض الاجتماعي الذي أصبحت الجزائر مسرحا له منذ 1933 والذي كان ينبغي أن يقلق الطبقة الأوربية المهيمنة (15). كما لم نرهم يولون العناية الخاصة لمشاكل الطبقة الشغيلة الإسلامية التي هي في طور التكوين في المدن الكبرى (خاصة العاصمة ووهران) ولا للوضع البائس الذي هم عليه الفلاحون والحماسة. خلال الأحداث الدامية لأوت 1934، حيث تفاقمت الصراعات العرقية بفعل الغضب الناجم عن الفقر، تبنى الإصلاحيون رسميا الأطروحة التي مؤداها أن المتظاهرين المسلمين كانوا فقراء غير مسؤولين سخرهم "مشوشون" (وهذا ما كان ينحو إلى تجريد الاضطرابات هذه من أي طابع احتجاجي اجتماعي).

لعلنا نسلّم، من باب التخفيف على الإصلاحيين، بأن المعطيات السياسية لتلك اللحظة تدر إلى حدّ ما، مثل هذه النسيانات لديهم. ذلك أنه كان من الميسور الاعتقاد حينئذ بأن بؤس السكان الريفيين المسلمين هو نتاج محض للنظام الاستعماري وأن القضاء عليه يتوقف على الإصلاح العام لوضعية الأهالي.

إذن من هذا المنظور لم يكن ذلك لامبالاة من قبلهم في المجال الاجتماعي، بل كان وضعاً لمشاكل معينة بين قوسين، بدا لهم وكأن مسؤوليتها تقع حصريا على كاهل السلطة الاستعمارية.

II. الاقتصاد الحديث

إن افتقار الإصلاحيين إلى الخبرة أمام مشكل اللامساواة الاجتماعية ظهر أيضا جليا في المجال الواسع للقضايا الاقتصادية والعلاقات بين العمل والرأس مال. هاهنا أيضا لم يحصل التقدم إزاء الأفكار السائدة آنذاك. يبدو أن الحركة الإصلاحية الباديسية لم تتأثر بالعبء الأيديولوجي لأوروبا في الثلاثينيات. كما لا يبدو أيضا، على مستوى أكثر تواضعا، أنها اقتفت إلى غاية النهاية المصلح المعتدل محمد عبده على الأقل في المجال المحدد المتعلق بأفكاره الاجتماعية (16).

لم يول المذهب الإصلاحي الجزائري العناية اللازمة لمشاكل الاقتصاد العينية وبخاصة للأوجه المختلفة لإثمار رؤوس الأموال. لم يتمكن ابن باديس وأصحابه، إما بدافع الخوف من لاعداد مذهب ملور كما ينبغي في هذا المجال، من إرضاء أتباعهم الأوفياء الحريصين على الامتثال، في نشاطاتهم الاجتماعية، لمبادئ عقيدتهم العامة. وسبب هذا القصور عن البحث عنه في نظرنا في كون مشاكل المال هذه تتعلق بالفقه. والحال أننا نعرف أن الإصلاحيين الجزائريين لم يكونوا ميالين لهذا التخصص: ذلك أن التزعة الأخلاقية كانت تظفي عليهم.

لقد كانت تدخلاتهم خارج الدين في الحياة الإسلامية للجزائر تنحو أساسا صوب تشييد البنية التحتية الإصلاحية: المدارس العربية الحرة، المساجد، المراكز الثقافية إلخ. هذه النشاطات، مضافة إلى الدعاية الدينية والتدريس، كانت تلتصق جميع إمكاناتهم. ولم تكفهم إرادتهم حيث تنعدم الكفاءة. ومن ثم لم يكن لنشاط الإصلاحيين في مجال الاقتصاد أثر ذو بال (17). وحتى إن نحن نظرنا إلى هذا النشاط من حيث الزاوية العملية فإننا لا نحالة نخلص إلى أنه كان خليا من أي فعالية.

هذا إذن وجه من وجوه المذهب الاجتماعي للمدرسة الإصلاحية الجزائرية يبدو محيياً. لقد وجد الفكر الإصلاحي، في مجال حيث المعطيات الثقيلة و"العلم" التقليدي لا تسمح ببلورة حلول سنية وفعالة بلورة سريعة، شبه مشلولة. إن الإصلاحين الجزائريين، الذين كانوا يعتقدون دون ريب بأن المرشدين الرسميين للسلفية جريثون جدا في هذه الميادين أو غير مقتنعين، قد حرموا أنفسهم من النجدة المذهبية التي كان في مقدور المدرسة الإصلاحية السورية المصرية أن تقدمها لهم. في المحصلة، إن ما كان يعوزهم أكثر هو الإرادة في الخروج من بين الماضي. وقد تفاقمت قلة تجربتهم في مجال التنظيم الاجتماعي والاقتصادي بتردادهم التي يصعب تبريرها والتي هي في كل الأحوال غير مساوقة لتصريحاتهم الدائمة التي نترع إلى تقدم الحركة الإصلاحية كحركة منفتحة على الحضارة والعالم المعاصرين.

III. الإصلاحيون إزاء "التحديث"

لئن كان الإصلاحيون قد سعوا إلى نشر التعاليم ذات المصدر النقلي إلى حد بعيد وكذا العناصر الأكثر تمثيلا للتقليد والسنة في الحياة الإسلامية المعاصرة، فإنهم لم يحجموا عن إظهار الاهتمام الذي كانوا يصرحون بأنهم يولونه لحضارة زمانهم. وقصدتهم في هذا كان يستجيب حقا لمطلب عميق لحركتهم التحديدية الدينية والتحريرية الاجتماعية وثقافية. كما كان يطابق إرادتهم في التميز عن الدعاة المتشددين للترعة التقليدية البالية (مثل بعض المالكيين المتشددين وكذا جل المرابطين).

لقد حاولوا بدافع نوع من الغنج التماسي مع نكهة تلكم الفترة، إعطاء تعليمهم سحة حدائية. بالفعل، صار الرأي العام الإسلامي، الذي أثرت فيه الصحافة الأهلية ذات لسان الفرنسي التي كانت تدعو إلى التحديث بقوة، يتعلق بمفهوم التقدم كفكرة من أفكار الأساسية للقرن (18). وهكذا تبنت الدعاية الإصلاحية الأفكار الأساسية لتلكم لحظة: النهضة، التقدم، الترقى، وكانت اللفظة الأخيرة تعني الترقية الاجتماعية والفكرية.

إن "نادي الترقى" المشهور بالعاصمة الذي كان ينشطه الشيخ الطيب العقي والذي كان يعدّ كمحراب للحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية، كان يرمز من خلال تسميته ونشاطاته الدينية وغيرها، إلى ما كان الإصلاحيون يحدّدونه بوصفه وجهتهم (vocation) (19). بالنسبة للشبيبة الإصلاحية لما بين الحربين، كان مثلهم التقدم: هذه اللازمة السحرية كانت تلهب حماسهم. وكان العديد من المتعاطفين مع الحركة الإصلاحية الباديسية ينتظرون من حركتهم دفعا تحديشا ربما أكثر من إصلاح ديني وأخلاقي.

وهذا يفسر مواقف الزعة التحديثة المنشورة بين الفينة والأخرى من قبل الناشطين باسم الحركة الإصلاحية، إما لتسجيل تضامنهم مع ممثلي قطاعات أخرى من الرأي العام الإسلامي أو للمطالبة بصفة المصلحين المفتحين على التقدم، في الوقت الذي يبدو ثابا بالنسبة للرأي العام الفرنسي في الجزائر أن الحركة الإصلاحية حزب متعصب ومتخلف. لكن ماذا كانت تعني بالضبط هذه المواقف المستوحاة من مفهومي التقدم والتحديث/التجديد؟ وما هو بعدها الحقيقي؟

لتقدير التصريحات الداعية للتحديث الصادرة عن الإصلاحيين الجزائريين حق قدرها، لن نفعل بأن هؤلاء الإصلاحيين كانوا قبل كل شيء أتباع السلفية وأن أساس مذهبهم كان ذا مصدر حنبلي جديد. بالنسبة لهؤلاء الرجال الذين كان لهم ميل بين لسلطة "شيخ الإسلام" تقي الدين بن تيمية، فإن التحديث لا يمكن أن يمس سوى المجال الديني. بعد أن أقيم هذا التمييز، ستحاشى أي سوء تفاهم أو أي خلط مع ما من شأنه أن يذكر، في إطار الإسلام، بالتحديث/التجديد المسيحي.

لقد بات ثابتا أنه في كل مرة يعالج فيها الإصلاحيون الجزائريون التجديد أو التقدم يحيلون دائما تقريبا على الحضارة المادية. بيد أنهم، حتى وهم يضعون مذهبهم الديني فوق الفكر الحديث، لم يكونوا مستعدين قط للاعتراف بالأستاذية magistère الحصرية هنا

المذهب في المجال الديني. فنصر بحهم العادي يتمثل في كونهم ليسوا من وجهة قبلية معادن لجميع أوجه الحضارة المعاصرة. وهذا ما يفضي إلى بعض التقييدات. تصرح مجلة الشهاب: *"إننا أعلننا ولا نزال نعلن بأننا شعب من أشد الواجبات عليه الاحتفاظ بما في الماضي من نفع وعدم الزهد فيما في الحاضر من خير ومدنياته...فلتتهضوا للمجد لا يلهيكم فتر آخر ولا عدو مجرم"* (20) كما نشر أحد شعراء الشهاب الرسميين: محمد الهادي السنوسي قصيدة بهذه المناسبة عنوانها: [المسلم هو ذلك الذي يأخذ بأسباب التقدم] (21). يمكننا الإكثار من الاستشهادات من هذا القبيل ذات النبرة التفخمية أحيانا. إن مثل هذه التصريحات الإصلاحية يبدو أنها تستجيب لتساؤلات المؤمنين الباحثين عن التكيف مع الحياة المعاصرة. غير أن هذه الإجابات تبدو لنا جزئية وفي كثير من الأحيان غامضة ومتناقضة.

بالفعل، بمجرد خروجنا من مجال العموميات، نكتشف رخاوة المذهب الإصلاحي في مجال التحديث. فالعبارات الحذرة والتقريبية لا تقنع لا أصدقاء ولا خصوم الحركة الإصلاحية. ولئن كان الإسلام لا يعارض جميع أوجه الحضارة المعاصرة، فوفق أي معايير تقضي بأن هذا الوجه الخاص من هذه الحضارة منافي للإسلام ومن ثم قابل لأن يشجب؟ لا شك في أن الإجابة لن تخلو من التعسف بحسب مزاج وتكوين وذائقة هذا الداعية أو ذاك.

في أغلب الأحيان تتسم أحكام الإصلاحيين بصدد التحديث بالذاتية. فموافقهم حيال المشاكل العينية التي يطرحها تطور المجتمع الإسلامي الجزائري تشي لديهم بنوع من الاضطراب يدفعهم إلى الحذر المبالغ فيه. وهكذا يتبدى التحديث بكونه أساسا تحدينا استعراضيا *modernisme de parade*. وفي كل مرة يعالج فيها الإصلاحيون هذا الموضوع، نشعر وكأن الكلمات تتجاوز أفكارهم.

وهكذا دفع تطور السلوكات الإسلامية تحت التأثير الفرنسي الإصلاحيين في كثير من الأحيان إلى صياغة تحذيرات وأحيانا انتقادات شديدة. فباسم روح الاعتدال ومذهب

الوسطية اللذين طالما ذكرا بوصفهما قاعدة الإسلام الذهبية، تار الإصلاحيون غير مرة على هذه المواقف الاجتماعية وهذه الطرائق في العيش والتفكير لدى إخوانهم في الأقطار لأنهم كانوا يرمونها بالشطط ومن ثم فهي منافية لروح الإسلام وغير أخلاقية ومتهمة. ورغم عدم وجود مذهب إصلاحي منسجم في المجال الاجتماعي (كما أشرنا إلى ذلك سابقا)، فإنه بالإمكان الوقوف على مجموعة من الأحكام والمواقف التي تضيء بالقدر الكافي النوايا والمقاصد الاجتماعية للمدرسة الإصلاحية الباديسية. ومن بين المواقف المميزة لهذه المدرسة إزاء مشاكل الحياة المعاصرة، سنكتفي بالنظر في موقفين اثنين ينظران في نظرنا على قيمة الاختبار، إنهما موقفا الإصلاحيين إزاء مشاكل الشبيبة الإسلامية والحركة النسوية *féminisme*. هذان الموقفان المهمان جدا من حيث وجهة النظر الاجتماعية والثقافية سيساعداننا على إبراز موقف الحركة الإصلاحية الجزائرية من التحديث الاجتماعي.

أ. الإصلاحيون والشبيبة الإسلامية

تحتل مشاكل الشبيبة في صلب الانشغالات الكبرى للإصلاحيين مكانة ممتازة. ذلك أنهم أدركوا مبكرا بأن أحسن الفرص لحركتهم تكمن في الشبيبة. لقد خصص ابن باديس وأصحابه جزءا كبيرا من نشاطاتهم للأعمال التربوية والاجتماعية موجهة أساسا للشبان. لم يمت ابن باديس، في افتتاحياته بمجلة الشهاب، التذكير بالأهمية التي يوليها للتكوين الإسلامي والعربي للشبيبة. وكان يحلو له التذكير بأنه منذ بدايات نشاطه الصحفي، وضع جريدته "المنتقد" ثم مجلته "الشهاب" في خدمة الشباب. لا شيء يمكن إضاعة مقاصد مدرسة الحركة الإصلاحية الجزائرية إزاء الشبيبة أحسن من هذه الفقرة المأخوذة من الشهاب حيث يصف فيها ابن باديس حال الجيل الشاب الإسلامي في 1925، في الوقت الذي قرر هو نفسه وأصحابه القيام بنشاطهم الإصلاحي على صعيد البلاد قاطبة:

الشباب أعلن الشهاب من أول يومه والمنتقد الشهيد قبله أنه لسان الشباب الناهض في القطر الجزائري ولم يكن يوم ذاك من شباب إلا شباب أنساه التعليم الاستعماري لغته وتاريخه ومجده وقبح له دينه وقومه وقطع له في كل شيء وحقره في نفسه تحقيرا وإلا شباب جاهل أكلته الحانات والمقاهي والشوارع ومن وجد العمل منه لا يرى نفسه إلا آلة منحركة في ذلك العمل لا هم له من ورائه في نفسه فضلا عن شعوره بأمر هام.

أما اليوم فقد تأسست في الوطن كله جمعيات ومدارس ونواد باسم الشباب والشبيبة ولا نجد شابا إلا نادرا إلا وهو منخرط في مؤسسة من تلك المؤسسات وشعار الجميع: الإسلام، العروبة، الجزائر" (22).

هكذا يلخص ابن باديس الآفات التي كانت تعاني منها الشبيبة الإسلامية في الجزائر خلال العشرينيات والتي تعترق الحركة الإصلاحية تحديدا محاربتها وهي: الجهل والآثام التي ترتب عنه: الفرنسية. وهكذا ستكون المبادئ الموجهة للنشاط الإصلاحي المركز على الشبيبة: الكفاح ضد الجهل والكفاح ضد الفرنسية. ومن ثم ستكسب أوجها تربوية وحتى سياسية.

الآن سنعني بالوجه الاجتماعي الصرف المتعلق بالعمل الإصلاحي لصالح الشبيبة. إذا كان الإصلاحيون قد استشعروا السعادة لتمكنهم من العمل مباشرة - وبفعالية فيما يبدو - على جزء من الشبيبة الإسلامية في الجزائر، في إطار مدارسهم العربية المسماة "حرة"، فإنهم كانوا يحسون بأنهم عزّل أمام الأغلبية من الشبان الجزائريين الذين لم يكونوا يفلتون من نشاطهم البيداغوجي فحسب، بل كانوا يبدون متجهين صوب اللائكية أو صوب الفرنسية التامة. ولما كان الإصلاحيون واعين بأخطار القضاء على العروبة والإسلام التي تهدد شبيبتهم، سعوا إلى استثارة حركة في البلاد لصالح الحماية الأخلاقية لهذه الشبيبة الإسلامية. وقد أفضى ذلك إلى إنشاء العديد من الهيئات التي من شأنها أن توفر للشبان المسلمين مناخا إسلاميا ما داموا لا يستطيعون منحهم التربية الدينية والأخلاقية الضرورية

الإصلاحيون غير مرة إخوانهم في الدين لاقية ومتهمة.

(كما أشرنا إلى مواقف التي تضيء. ومن بين المواقف قفين اثنين ينطويان الشبيبة الإسلامية حيث وجهة النظر لاجية الجزائرية من

مكانة ممتازة. ذلك شخص ابن باديس جهة أساسا للشبان.

التي يوليها للتكوين نشاطه الصحفي، وضع يمكن إضاءة مقاصد الفقرة المأخوذة من في 1925، في الوقت البلاد قاطبة:

التي تؤمنهم من الضربات التي تمسح بشخصيتهم الصادرة عن المجتمع الغربي. سنسجل هاهنا الأعمال الإصلاحية لصالح الشبان على وجه الخصوص: النوادي الثقافية والكشافة.

1. النوادي الثقافية

كان الدور المنوط بالنوادي الثقافية الإصلاحية مابيننا لدور المدارس العربية من نفس الرتبة (23). فهدفها لم يتم تحديدا على إعطاء الشبان تكوينا إسلاميا، بل تزويدهم بإطار اجتماعي يجدون فيه جوا ثقافيا وأخلاقيا مفعما بالإسلام والعروبة. كان الثقافي الإصلاحية يتمثل بوجه عام في محلّ يحتوي على قاعة للاجتماعات وقاعة للصلاة وبشكل ثانوي على محل لتقدم المشروبات (الحلال). وخارج النشاطات الرسمية (المحاضرات، الأحاديث، العروض المسرحية، التظاهرات الثقافية أو الدينية بمناسبة الاحتفالات الرسمية الدينية)، كان النادي مكانا للقاءات، حرّاً من كل قيد ديني. وكان في مقدور الشبان (وكذا الكهول) إذن الاختلاف على النوادي الإصلاحية دون أن يخشوا من الخضوع إلى فرائض العبادات. شيئا فشيئا أصرت جل المراكز الحضرية حيث توجد الوحدات الإصلاحية على أن يكون لها ناد ثقافي. إن قائمة النوادي الإصلاحية في الجزائر طويلة للغاية. لنذكر أهمها: "نادي الاتحاد" لقسطنطينة (24) و"النادي الإسلامي" (25) و"نادي الترقى" للبلدية (26) و"نادي النجاح" لسيدى بلعباس (27) و"نادي العمال" لفيليب فيل (28) و"نادي الشبان المسلمين" لقالة (29).

كانت هذه النوادي مفتوحة لجميع الناس. ولكنها كانت بمجوعة أساسا لنيل تعاطف الشبيبة قصد التأثير عليها تأثيرا أخلاقيا وثقافيا. وكانت نشاطات هذه النوادي المتنوعة موجهة لتحسيس روادها بـ "محاسن الإسلام واللغة العربية" (30). كان الإصلاحيون يأملون في المحصلة في أن يعي الشبان الذين يختلفون على النوادي جيدا شخصيتهم الجزائرية ويتطلعون إلى التسع بالثقافة العربية الإسلامية.

2. الكشافة

كان الإصلاحيون على شاكلة الكشافة التي (1929) والبلدان المغاربية

بالموازاة مع رسالتهم التربوية، كان الإصلاحيون يقومون بنشاط اجتماعي يرمي إلى إبعاد الشبان المسلمين من الإغواءات غير الأخلاقية. وكانت مبادرات الإصلاحيين قصد وضع تنظيم ظاهر لأوقات فراغ الشبان متنوعة. وتحت رعاية مسؤولين إصلاحيين محليين، تكونت في كل مكان نواد رياضية وفرق مسرحية وأحواق موسيقية للهواة. وقد نالت بعض هذه الفرق شهرة ما بفضل تشجيعات الزعماء الإصلاحيين والإشهار الذي كانت تقدمه لها مجلة الشهاب (31).

إن تأثير النوادي الثقافية الإصلاحية بناء على ماهيتها لم يكن قابلا للمراقبة. فلما كانت مثل هذه النوادي مجعولة لتشجيع الاحتكاك بين الأعوان الإصلاحيين والشبان، فإنها كانت مشرعة لهم دون شرط المواظبة أو الممارسة الدينية. هذه الصيغة التربوية اللينة جدا لم تكن دون ريب الأنجع من الوجهة الإصلاحية الصرفة، ولكنها كانت منذورة أكثر للإعلام منه للتكوين. وإن كانت النوادي هذه قد تعذر عليها تقديم تربية دينية وأخلاقية أصيلة وثقافة دينوية جادة للشبان، فإنها مع ذلك شكلت مراكز تأثير جلبت للإصلاحيين تعاطفا جديدا. وفضلا عن هذا، لئن كانت الحركة الباديسية لم تتوصل عن طريق مثل هذه المراكز إلى إحداث التحولات الأخلاقية والاجتماعية التي كانت تتطلع إليها في نفوس الشبان المسلمين، فإنها مع ذلك استطاعت أن تقي جزءا منهم مما كانت تعده مخاطر التسيب والفرنسة.

علما بأن الفعالية التي كانت تفتقر إليها النوادي الثقافية عوّضت إلى حد ما بفعالية تنظيمات الكشافة الإسلامية التي أظهرت لها الحركة الإصلاحية منذ البداية العناية الكبرى.

2. الكشافة

كان الإصلاحيون من بين الأوائل الذين شجعوا تكوين الكشافة الإسلامية في الجزائر على شاكلة الكشافة التي في طور الانتشار في البلدان العربية للمشرق (مثلا: مصر في 1929) والبلدان المغاربية (مثلا: المغرب في 1932) (32). ولما كان جل الإصلاحيين من

قدا مي تلاميذ الزيتونة، ولما كانوا حريصين على معرفة التطور الفكري والاجتماعي والسياسي لتونس (33) بفضل الصحافة العربية لهذا البلد، فمن المحتمل جدا أن يكونوا استوحوا أولا النموذج التونسي في مجال الكشافة. ذلك أنه منذ تأسيسها في 1933، شهدت الكشافة التونسية نجاحا هاما (34) وأصبحت مفخرة لجميع التونسيين المتورين وكذا لجميع أولئك الذين كانوا ينظرون إلى تونس كبلد لهم الثاني.

من جهة أخرى، لم يكن الرأي العام الإسلامي للجزائر غير مكترث بأصداء الحركة الكشفية العالمية وهي في أوج ازدهارها غداة الحرب العالمية الأولى (35). وقد أضفت المقالات الصحفية حول التظاهرات الكشفية الكبرى بمناسبة المخيمات الوطنية والمهرجانات الدولية وصيت القانون الكشفي loi scout للورد بادن بوويل (ت. 1941) وقادة كشافيين آخرين من الطراز الأول، على الكشافة إغراء لا يتاوم بل هالة أسطورية، وقدمتها كمدرسة أصيلة لتلقي الحس المدني والأخوة بين الناس.

إلى جانب هذه الاعتبارات العامة، تمة عوامل أخرى اجتذبت المسلمين الجزائريين إلى الكشافة. إن مثال الكشافة الكاثوليكية التي اكتسى تنظيمها على الصعيد الوطني سعة عظمى انطلاقا من 1927 (36)، قد أدهش المسلمين الجزائريين. أما الإصلاحيون، فمن المحتمل أن يكونوا قد تأثروا بهذا الوجه من وجوه الكاثوليكية الاجتماعية. ومن الجائز الاعتقاد بأنهم سعوا إلى استلهامها (37).

وحتى على الصعيد الجزائري نفسه، أعجب الإصلاحيون كما بقية الجزائريين المتورين بالكشافة الفرنسية التي رأوا عن كثب تظاهراتها الهائلة خلال الاحتفالات المخلدة للمئوية centenaire في 1930 (38). فضلا عن محيما الوطني بالتاغران Tagarins بالعاصمة، جاب كشافو فرنسا وكذا تشكيلات كشفية عالمية أخرى الجزائر في كل الاتجاهات مهدين في أقاصي الأقاليم الجزائرية فرجة لطيفة لشبيبة متحمسة ومنظمة تنظيما رائعا متحلين بتربية مثالية. من بين المدن التي زارها الكشافون الأوروبيون نذكر بخاصة: قسنطينة، فيليب فيل (سكيكدة) وبسكرة وبوسعادة ووهران وهي مراكز هامة في الرقعة

الإصلاحية. أمام استعراضات كشافي فرنسا (والتشكيلات الأخرى)، قد يكون الإصلاحيون فكروا أو تمنوا أن تكون كشافتهم على شاكلة الكشافة هذه التي أعجبوا بها ألا وهي الكشافة الأوربية.

إنه بإمكاننا الذهاب إلى القول بأنه فضلا عن الوجه التربوي الصرف للكشافة الأوربية، لا شك أن الجزائريين قد أدهشتهم المظاهر الخارجية: البدلة الطريفة، النياشين، التراتبية والانضباط شبه العسكريين، الأناشيد إلخ. من المحتمل أن يكون العديد من المسلمين المتورين والإصلاحيين تمنوا في قرارة أنفسهم تزويد أهلهم وجماعتهم بكشافة إسلامية التي لن تكون مدرسة للتكوين القاعدي والحس المدني فحسب بل أيضا أداة من شأنها تعزيز الشخصية الجزائرية. بفضل إهار هذه الألوان والنياشين، وتنظيمها الممتاز، يمكن للكشافة أن تظهر للمسلمين كفرصة فريدة غير منتظرة لتعويض بعض الحرمان الاجتماعي والسياسي الذي عانوا منه والإعراب - رمزيا - عن بعض طموحات الشعب الجزائري المسلم.

ذلك أن الكشافة، من بعض الوجوه، كانت تتماشى والبيداغوجيا الإصلاحية التي كانت هي الأخرى تستخدم بشكل واسع الشعارات والأناشيد. غير أن المدرسة الإصلاحية لم تكن تتوفر على الإمكانيات المادية والقانونية خاصة للشروع في تربية شبه عسكرية للشبيبة الإسلامية، علما بأنها كانت ستسرّ لتكوين "جنود" للعروبة والإسلام ضمن هذه الشبيبة. والحال أن تحت غطاء الكشافة كان مثل هذا الهدف قابلا للإبجاز تماما. لقد خدمت الكشافة غايات الإصلاحيين بتمكينهم من القيام، في جو من الشرعية، بتكوين نخبة خاصة يمكن أن ينظر إليها مواطنوهم كملح أولي لما سيكون عليه الجيش الوطني المستقبلي.

وفضلا عن هذا، لما كانت الرمزية الكشافية من شأنها إغراء الشبان، فإنما سرعان ما سخرها الإصلاحيون كحركة مساعدة لحركتهم، والتي بفضلها سعوا إلى توسيع نفوذهم على الشبيبة الجزائرية التي لم يطلها بعد تعليمها ودعايتها.

ري والاجتماعي

جدا أن يكونوا

يسها في 1933،

نوسيين المتورين

ك بأصداء الحركة

(3). وقد أضفت

لخيمات الوطنية

رد بادن بوويل

غواء لا يقاوم بل

ن الناس.

مين الجزائريين إلى

سعيد الوطني سعة

إصلاحيون، فمن

ساعية. ومن الجائز

ما بقية الجزائريين

لاحتفالات المخدلة

تاغران Tagarins

الجزائر في كل

سعة ومنظمة تنظيما

يون نذكر بخاصة:

كتر هامة في الرقعة

وهكذا عاشت الكشافة الإسلامية الجزائرية دوماً في كنف المناخ الإصلاحية (على الأقل إلى غاية هاية ما بين الحربين). تلقت الكشافة، بعد أن وضعت منذ البداية تحت أمانة العروة والإسلام، من الإصلاحيين أساس مبادئ تنظيمها وأناشيدها(39) ومصادرهما الدينية والثقافية. لهذا رغم خصائصها المميزة وغاياتها الشخصية تماهت دائماً مع الحركة الإصلاحية.

فوظيفة الكشافة الإسلامية ارتبطت بوظيفة الهيئات الإصلاحية المعولة للتربية وحماية الشبان حماية أخلاقية. وعلى غرار هذه الأخيرة، عازمت الكشافة بخاصة على تقوية أخلاقيات الشبيبة المسلمة حتى لا تتأثر بإغواءات الحضارة الأوربية حضارة ما انفك الإصلاحيون يرمونها باللاأخلاقية.

وهكذا تبدى الكشافة في المنظور الإصلاحية كمدرسة للتربية الإسلامية والوطنية. وبوصفها كذلك، كان عليها أن تساهم لا في تدعيم العمل الثقافي والاجتماعي للحركة الإصلاحية فحسب، بل وبخاصة في تزويد الشبان بعلمي جاد بشخصيتهم الغربية الإسلامية. ومن ثم ينبغي النظر إلى تبني الكشافة من قبل الإصلاحيين كنوع من الاختيار التحديثي. يتعلق الأمر بالنسبة إليهم باستغلال ذكي لموضة اليوم، قصد تأطير الشبيبة الإسلامية تأطيراً جيداً وتحصينها من إغواءات التغريب، أكثر مما يتعلق بمحاكاة سطحية لأوروبا.

في الخلاصة، يبدو أن العناية الهامة التي أبدتها الإصلاحيون لصالح الكشافة الإسلامية أنه يستجيب من جهة إلى انشغالات أخلاقية عميقة ومن جهة أخرى إلى رد فعل محافظي حيال تأثيرات المجتمع الأوربي على طرائق عيش وتفكير المسلمين. إن جميع الجهود التي بذلها الإصلاحيون قصد تربية وتعليم الشبيبة المسلمة مردها إلى الحرص على جعل هذه الشبيبة تحيد عن إغواءات الغرب. وهكذا أدت المخاوف التي استشعرها الإصلاحيون أمام بعض وجوه الحضارة الغربية إلى إبطال إرادتهم في تشجيع "التقدم" وتشجيع التحرر الفكري والاجتماعي لمواطنيهم.

وهكذا استسلم الإصلاحيون، المتأرجحون بين مستلزمات أخلاقياتهم التي كانت تدعوهم إلى التضحية لصالح المحافظة والرغبة في استمالة تعاطف جيلهم الفتي المولع بالتحديث، في أكثر الأحيان للمواقف الوسيطة. مما جعل مواقفهم تتسم بالوجل أمام مشاكل شبيبتهم وأكثر من هذا كما سنراه لاحقاً أمام الأسئلة التي طرحها واقع المرأة المسلمة في المجتمع الحديث.

ب. الإصلاحيون والحركة المطلبية النسوية

من بين الأسئلة الاجتماعية التي عنت بها المدرسة الإصلاحية الجزائرية، تحتل الحركة المطلبية النسوية فيها مكانة الصدارة. لئن كان الإصلاحيون قد خصصوا جهوداً هائلة للقضايا التي طرحها تطور المرأة المسلمة في المجتمع الحديث فإنهم لم يفعلوا ذلك قصد تشجيع هذا التطور بل بغاية تذكير أنصارهم المستمر في أي اتجاه وإلى أي مدى يمكن أن يحصل هذا التطور حتى يتم وفق الإسلام وليس ضده.

إن إلقاء نظرة بسيطة على الكتابات الإصلاحية حول الحركة المطلبية النسوية (40) تسمح لنا بالإحاطة بتوجهها الدفاعي والمحافظ في آن واحد. إن الإصلاحيين لما هالتهم سعة حركة الرأي التي كانت تلوح لصالح التحرر الفكري والاجتماعي للمرأة المسلمة والتي كان منشطوها أساساً شباناً مسلمين تكونوا في المدرسة الفرنسية، أحسوا بأن من واجبهم رفع صوت الإسلام عالياً. وجيل المتحمسين للتحديث وتبني طريقة عيش الأوربيين، قدم الإصلاحيون أنفسهم بحسبانهم حماة السنية وكذا الكيان الأخلاقي والثقافي للمجتمع الإسلامي.

لم يكن ابن باديس وأصحابه، بوصفهم دعاة إصلاح ديني واجتماعي في إطار الإسلام، ليقفوا موقف اللامبالاة من مسألة الحركة المطلبية النسوية. فمن جهة، كان هذا لشكل ينطوي على أوجه عقدية وأخلاقية لم يكن في مقدورهم بوصفهم سنيين إغفاها. ومن جهة أخرى، كانت الحركة النسوية هذه أحد أكبر المشاكل الاجتماعية التي كانت

من حين لآخر تستهوي الرأي العام الإسلامي وكانت تمضي إلى نقاش واسع بين دعاة التحديث والمحافظين.

لوصف موقف الإصلاحيين الجزائريين من الحركة النسوية وصفا جيدا، من الضروري بمكان الإدلاء بكلمة حول السياق الاجتماعي والثقافي الذي اضطروا فيه إلى أن يتولوا دور الترجمان للقانون الديني ودور الناطق باسم أغلبية الجماعة أو الأمة.

1. الظروف

استرعى مشكل الحركة النسوية اهتمام الأوساط المثقفة الإسلامية طوال ما بين الحربين. غير أن المشكل أخذ يطرح بحدة فيما يبدو انطلاقا من سنة 1930 على الضمير الإسلامي. ذلك أن تاريخ 1930 بالفعل سجل بداية الاستفاقة العامة للرأي العام الإسلامي الذي أصبح يهتم بكل المشاكل التي تتعلق بالجزائر. وقد ساهمت التظاهرات الرسمية العديدة والهائلة التي جرت في هذه السنة احتفاء بمئوية احتلال الجزائر(41) قلت ساهمت بقوة في حمل الجزائريين على العناية بالأوضاع الجزائرية. ولا نبالغ إن قلنا أن هذه التظاهرات نفسها كشفت نوعا الجزائر المسلمة لنفسها.

ابتداء من 1930، شهدت المشاكل، من وجهة النظر الإسلامية خاصة، منعظنا جديدا. فقد أصبح المسلمون يتساءلون أكثر فأكثر حول مصيرهم. كما أن مطالب الفتيان الجزائريين، التي ظلت إلى غاية الساعة موالية للعناية وانتهازية جدا اكتست نبرة وطنية. وحتى الدعاية الإصلاحية نفسها اغتنت شيئا فشيئا بموضوعات سياسية وتبنت تدريجيا لغة وطنية. ذلك أن الأوضاع الاجتماعية ظهرت للمسلمين بوجه جديد(42). فموضوع المرأة المسلمة الذي كان بالأمس يعد من المحظورات قد اكتسى في نظر العناصر الموصوفة بالمتقدمة أهمية حاسمة.

كانت هذه الأوساط الإسلامية المتقدمة المتحضرة وخاصة الأسر الحضرية الثرية متأثرة بتطور السلوكات الذي تجلّى في فرنسا خلال العشرينيات والذي كان من آثاره تحرير ما للمرأة (43). هذا التحرير تجلّى في تحول الموضة النسوية الذي أكد، في سنوات 1925 1929، مظهر "على شاكلة الفتى" *à la garçonne* (44). كما أن تنامي الصحافة النسوية *presse féminine* والمطالبة بتحرير المرأة *féministe* (45) وتكاثر الحركات الداعية إلى تربية المرأة تربية مدنية (46) كل هذا شهد، عن طريق المكتوب والصورة والدعاية الشفوية، على تطور الوضع النسوي في فرنسا.

بالنسبة لجميع أولئك الذين كان في مقدورهم، بحكم وسطهم الاجتماعي ومستواهم الثقافي والاقتصادي، أن يجذبوا ويتبنوا السلوكات الفرنسية، بدا وكأن تحرير المرأة المسلمة أمرا ضروريا لا يناقش. ورغم قلة عددهم مقارنة بالأغلبية المناهضة للأفكار الداعية إلى تحرير المرأة، فإن دعاة تطوير المرأة الأهلية أسوة بالرجل، كانوا يتفرون على صحافة تسمح لهم بنشر أفكارهم بين الجمهور الإسلامي ذي اللسان الفرنسي.

ومن بين المنشورات المشجعة لتحرير المرأة المسلمة (وبوجه عام لاعتناق المسلمين طريقة عيش من النوع الأوربي) نذكر خاصة: *La Voix des Indigènes* و *La Voix des Humble*. وقد حمّس فرق مثل هذه المنشورات أحيانا عدد محدود من النساء طالبات، مدرسات، أديبات (من أصول مسلمة أو أوربية) المنخرطة بعزم في الحركة المطالبة بحقوقهن. وكان نشاط هؤلاء وأولئك يرمي إلى الإبانة عن الوضع المزري للمرأة الأهلية وتحسيس الفرنسيين كما الأهالي بالضرورة المستعجلة لتشجيع تحرير المرأة المسلمة عن طريق التربية والتعليم والتكوين المهني وتحسين ظروف المعيشة والمساعدة الطبية والحماية القانونية إلخ.

نجد في هذه الكتابات الجزائرية المختلفة المدافعة عن تحرير المرأة شهادات تشكل، بالإضافة إلى قيمتها الإنسانية، إرهاصات أدبية لا تخلو من الفائدة. غير أنه خارج هذه مجالات المتنوعة المحكوم عليها بالنسيان دون شك، فإن الأدبيات النسوية الجزائرية تنطوي

استمع بين دعاة

نفا جيدا، من

ظروا فيه إلى أن

طوال ما بين

1925 على الضمير

العام الإسلامي

تظاهرات الرسمية

(4) قلت ساهمت

إن قلنا أن هذه

خاصة، منعظا

أن مطالب الفتيان

تست نيرة وطنية.

وتبنت تدريجيا لغة

(4). فموضوع المرأة

العناصر الموصوفة

على عدد من الأعمال ذات المقصد الاجتماعي أو الروائي على شاكلة قصص روزاليان تامي : L'Enfer de la Casbah التي قدمتها صاحبها كـ "فيلم من ألف لوحة ولوحة للحياة الإسلامية العاصمية وللوضع البائس للمرأة العربية التي مسخها وشوهها تفكير وخانتها الحياة" (47).

لقد شجع أدباء فرنسيون متعاطفون مع الأهالي indigénophiles النشاط الصحفي والأدبي للأوساط المدافعة عن الحركة النسوية الجزائرية (الإسلامية). وهكذا استفادت قضية تحرير المرأة المسلمة من العديد من المساهمات (النسوية أساسا) في شكل تحريات سوسولوجية أو شهادات مصوغة في شكل روايات (48).

إلى جانب الأعمال المكرسة للمرأة المسلمة في الجزائر، ينبغي أن نسجل الأعمال التي عالجت المرأة المغاربية بوجه عام (49) دون إغفال الأدب المتعلق بالأوساط النسوية اليهودية (50) التي كانت تنطوي آنذاك على تشابه قوي مع الأوساط النسوية المسلمة. كل هذه الأعمال الأدبية أو السوسولوجية، من حيث تنوعها الشكلي وخصيبتها ولونها، ساهمت في تحيين مسألة التحرر النسوي في البلدان المغاربية وشجعت بشكل حد التفكير الإسلامي حول هذه المسألة (51).

لكن، بالموازاة مع الاستلهامات الأدبية ذات المصدر الأوربي، وتحديدنا المصدر الفرنسي، شجعت تيارات فكرية ذات أصل عربي إسلامي، إلى حد ما، انتشار التفكير التحررية النسوية في الوسط الإسلامي الجزائري. نكتفي هاهنا بتسجيل بعض المعالم لكن انبجس في الجزائر وفي بقية البلدان المغاربية، انطلاقا من 1930، تيار ميوت لتحرير المرأة الأهلية، فإن هذا التوجه كان يندرج في إطار التطور العام للأذهان في العالم العربي تحت التأثير المزدوج لكل من تركيا ومصر (52).

- التأثير التركي: إن انتصار اللائكية ومبدأ المساواة بين الرجال والنساء في الجمهورية التركية الفتية قد أدهش الشبيبة الجزائرية المسلمة بما إدهاش، هذه الشبيبة التي نعرف مستو إعجابها بالنظام الكمالي (نسبة إلى كمال أتاتورك) (53). لقد بدأ الوضع المدني تحس

سرة التركية في نظر الفتيان ستمدوا منه الحجة للتصريح بحال المعاصر.

صحيح أن السنين لم

علاكية، والذين كانوا لا يلم

محومه على الإطارات الدينية

تربية لصالح المرأة كان في

قضاء على الإسلام وكمحاكم

وهكذا استثار المثال الكمالي

عرائين، تحفظات جدية ضد

إخلاق الاجتماعية السنية.

سرة التركية طواعية صوب

حيا مطمئنا.

- التأثير المصري: كانت الخ

فع الذي قدمه قاسم أمير

مريم (55) والمرأة الجديدة (56)

لأوساط الأدبية (57). أما

ناب، نسجل خاصة جهود

ملا حنفي ناصف (1886)

سوي المصري (1923) ومج

حد تحرر المرأة يطرح طرحا

تحسين الوضع الأخلاقي للمر

مع تطور المجتمع الإنساني للقم

للمرأة التركية في نظر الفتيان الجزائريين بمثابة تحقيق لمثلهم idéal الشخصي (54). لذا استمدوا منه الحجة للتصريح بأن الدين الإسلامي يتماشى مع الضرورات الاجتماعية للعالم المعاصر.

صحيح أن السنين لم يكونوا يخفون خيبتهم الكبرى إزاء إصلاحات آتاتورك اللاتمكية، والذين كانوا لا يلومونه فقط على قضائه على الخلافة، بل أيضا وبخاصة على هجومه على الإطارات الدينية للمجتمع التركي. كما أن النشاط التشريعي للجمهورية التركية لصالح المرأة كان في نظر العديد من الجزائريين عبارة عن عمل مقصود غايته القضاء على الإسلام وكمحاكاة سمجة للأمم الأوربية وليس عامل تقدم.

وهكذا استثار المثال الكمالي kémaliste رغم ما كان ينطوي عليه من إغواء بالنسبة للجزائريين، تحفظات جدية لدى المؤمنين المولعين بالإصلاح ولكنهم متشبثون أيما تشبث بالأخلاق الاجتماعية السنية. لهذا التفت جميع أولئك الذين راعهم الوضع المدني الجديد للمرأة التركية طواعية صوب مصر التي كانت حركتها الداعية لتحرير المرأة توفر لهم وجها مطمئنا.

- التأثير المصري: كانت الحركة المطالبة النسوية المصرية قد ولدت تقريبا مع القرن. منذ الدفع الذي قدمه قاسم أمين (ت. 1908) لهذه الحركة بفضل كتابيه المدويين: تحرير المرأة (55) والمرأة الجديدة (56)، ظفرت الأفكار المدافعة عن تحرر المرأة بصيت واسع في الأوساط الأدبية (57). أما الصحافة النسوية فقد ازدهرت سريعا أيما ازدهار. في هذا الباب، نسجل خاصة جهود المناضلات النسوية ذات الأصل المسيحي أو الإسلامي مثل ملاك حنفني ناصف (1886-1918) وهدى شعراوي (1882-1947) مؤسسة الاتحاد النسوي المصري (1923) ومجلتها الشهرية باللغة الفرنسية l'Egyptienne (1925). وهكذا أخذ تحرر المرأة يطرح طرحا اجتماعيا وقانونيا (58). فالمطالب النسوية لم تكن تهدف إلى تحسين الوضع الأخلاقي للمرأة فحسب، بل كانت ترمي إلى تزويدها بوضع ينسجم يتماشى مع تطور المجتمع الإنساني للقرن العشرين (59).

لمة قصص روزاليا بن
ن ألف لوحة ولوحة
سجها وشوهها الفقر

ind النشاط الصحفي
(6). وهكذا استفادت
(س) في شكل تحريات

ن نسجل الأعمال التي
يق بالأوساط النسوية
ل النسوية المسلمة.

عها الشكلي ولهجتها
وشجعت بشكل جم

رري، وتحديد المصدر
حد ما، انتشار الأفكار
يجيل بعض المعالم.

من 1930، تيار موات
العام للأذهان في العالم

ل والنساء في الجمهورية
الشبية التي نعرف مدى
بدا الوضع المدني الجديد

إن كفاح الأوساط النسوية المصرية لم يكن ليخفى على البلدان المغاربية. فالمؤنة الثقافية الممتازة لمصر في صلب العالم العربي كانت من القوة بحيث أثرت النزعات الأدبية والاجتماعية لنخبها على المثقفين المغاربة ذوي الثقافة العربية. والحال أن مصر لم تكن تشكل المركز الوحيد للدعاية النسوية. فلبنان خاصة كانت قد قدمت إسهامها في هذا المجال (60). أخيراً، كان المشرق الإسلامي برمته منفتحة على مشاكل التحرر الاجتماعي والثقافي للمرأة. وثمره نشاطات وتظاهرات تشهد على هذه الاستفاقة مثل المؤتمر الحادي عشر لنساء الشرق الذي التأم في إيران في نوفمبر - ديسمبر 1932 (61) والمؤتمر الثاني عشر للتحالف الدولي من أجل انتخاب ونشاط المرأة المدني المنظم في اسطنبول في أبريل 1935 (62) والذي شهد مشاركة وفود نسوية من مصر والعراق وسوريا وفلسطين وكندا وفد تركيا النسوي.

- الرأي العام المغربي حيال الحركة المطالبة النسوية. لئن كانت الدعاية النسوية قد حرت على قدم وساق في المشرق على يد نخبة نسوية عديدة ومجهزة (خاصة في المجال الصحفي)، فإن هذه الدعاية في البلدان المغاربية كانت محصورة تقريباً على الرجال ولم تكن تنطوي على صبغة حماسية. وهذا مرده إلى غياب جمهور نسوي عريض ومثقف ودون شك إلى غياب وسط مسيحي أهلي كان من شأنه أن يسخر كطليعة أو على الأقل كسند في الكفاح النسوي الإسلامي. ونضيف بأن أكثر الدعاة حماساً للتحرر النسوي في البلدان المغاربية كانوا عناصر مفرنسة تعد آراؤهم الدينية مشبوهة وينظر إلى أفكارهم الاجتماعية بوجه عام بارتياب وخشية (64).

تصدق هذه الملاحظات أكثر على الجزائر وتونس حيث كان تأثير الثقافة الفرنسية يبدو أكبر وأهم مما هو عليه في المغرب. ذلك أن مناخ الرأي الإسلامي لم يكن متجانساً قط من أقصى البلدان المغاربية إلى أقصاها. وبينما كان المغرب الأقصى يبدو مرتاحاً في نزعة التقليدية المبرمة (65)، كانت تونس "بوابة المشرق" هذه تفتتح بيسر على التأثيرات الفكرية لمصر (66) وكانت الحركة النسوية بها تتشكل وفق صنوها المصري. وهكذا كان

لتونس اتحادها النسوي Union Féminine ولسان حاله ذو اللسان الفرنسي Leïla (67). وفي هذا السياق نفسه، سارت البرجوازية المثقفة للعاصمة وأهم المدن الداخلية طواعية على هدي البرجوازية الليبرالية المصرية (68). ولا شك أن جامع الزيتونة (مسجد وجامعة) ظل الأستاذية الحقيقية للنخبة العربية بتونس وكذا لجزء كبير من الجزائريين باللغة العربية. إن جامع الزيتونة الناشر للثقافة الوطنية والحارس اليقظ على القيم الكلاسيكية، كان ترجمان الرأي العام الإسلامي في القطر التونسي وخارجه (69). ولما كان جامع الزيتونة غير متأثر بالطموحات الإصلاحية التي كانت تبرز هنا وهناك، بفضل إشعاع الخلدونية الثقافي وتأثير مدرسة المنار وربما بفضل انعكاسات الدعاية الباديسية عن طريق الشهاب والموصول في تونس عن طريق الصحف ذات اللسان العربي مثل الزهرة (70)، فقد ظل يحافظ على السنة في المجال الديني ويتجاهل الجهود الجمة المحمودة التي كانت ترمي إلى تجديد الثقافة الإسلامية منذ نهاية القرن التاسع عشر (71).

كان لا بدّ من انتظار نهاية 1936 لنشاهد بعض أساتذة هذه المؤسسة الموقرة يقررون إصدار بالاتفاق مع أستاذهم الجليل مطبوعة إصلاحية مزعومة: المجلة الزيتونية (72). هذا مع وجوب إيراد ملاحظة مؤداها أن الحركة الإصلاحية كما تراها هذه المطبوعة ظهرت بالأحرى كدعاية ضد الترهات والبدع ومظاهر الشرك والخلال الأخلاق واللامبالاة الدينية وحتى ضد الكفر (73). أما أن تسعى إلى ترقية التفكير حول أسباب تشويهات المعتقدات والممارسات الدينية وحول تجريد الشيبية وإن جزئيا من إسلامها ودراسة تكييف ممكن للشريعة الدينية مع الأوضاع الاجتماعية الجديدة التي كان المسلمون (والمسلمات) منخرطين فيها انخراطا مبرما، فإن هذا لم يكن فيسا يبدو يستثير انشغال محرري هذه المجلة الزيتونية.

وهكذا لم تصادف الأفكار النسوية الطليعية التي كانت تدعو إليها أقلية تحديثة (مكونة من الفتيان الجزائريين والفتيان التونسيين والعناصر المفرنسة) هوى في نفوس

ان المغاربية. فالمتزلة
ثرت الرعات الأدبية
حال أن مصر لم تكن
مت إسهامها في هذا
بل التحرر الاجتماعي
قة مثل المؤتمر الحادي
6) والمؤتمر الثاني عشر
ني اسطنبول في أبريل
سوريا وفلسطين وكذا

ت الدعاية النسوية قد
مجهزة (خاصة في المجال
تقريبا على الرجال ولم
نسوي عريض ومثقف
تر كطليعة أو على الأقل
حماسا للتحرر النسوي في
وهة وينظر إلى أفكارهم

كان تأثير الثقافة الفرنسية
إسلامي لم يكن متجانسا
الأقصى يبدو مرتاحا في
تفتح يسر على التأثيرات
بها المصري. وهكذا كان

الجماهير الشعبية ولا عند مثقفي اللغة العربية المتشبعين جدا بالسنية رغم أنهم كانوا يدعون بأنهم من أنصار "التحديث المعتدل" في إطار إصلاحهم السلفي.

لا يمكننا تصوير مناخ الرأي العام المغاربي أمام المشكل النسوي تصويرا جيدا بالإشارة لردات الفعل العنيفة التي أثارها كتيب الطاهر الحداد: إمرأتنا في الشريعة والمجتمع (74). هذا البحث، رغم خروجه عن مألوف الكتابات، لم يكن ثوريا قط. يذكر هذا الكتيب بتعاليم التنزيل الإسلامي وبأسف لما صارت إليه وضعية المرأة المسلمة النبوية وهي وضعية لا تستجيب لمتطلبات الدين في حد ذاتها وإلى قيم الحضارة الحديثة.

أثارت محاولة الطاهر الحداد زوبعة من السخط والاستنكار في الأوساط الزيتونية (والدستورية) وحتى في الأوساط الإصلاحية الجزائرية (75). وهكذا تولى الشيخ بن مراد باسم الزيتونة، محاكمة صاحب الكتيب (76). غير أن الكتيب هذا لم يجلب لصاحبه سخط زملائه ودحض الشيخ بن مراد العنيف، بل جلب له أيضا متاعب إدارية واضطرابات متنوعة. وتم عزل عن إيداع الكتاب، فإن مؤامرة خصومه إنما كانت تسعى إلى "قتله" اجتماعيا (77). فلما كان الحداد يشته في كونه أداة دبية في أيدي أعداء الإسلام السريين، فضلا عن اتمامه بمسح المذهب الإسلامي، أي المذهب الذي كان يدرسه جامع الزيتونة والذي كان يتولى رعايته وحمايته، فقد قدم للرأي العام كخائن للجماعة الإسلامية وتعرض لما يشبه الطرد من الإسلام excommunication (78).

إن العقاب الذي سلط على الحداد لم يكن ليشجع الأذهان الليبرالية القليلة ضمن ممثلي الثقافة الإسلامية. ومن ثم كان من قبيل التهور الدفاع عن أطروحة مؤداها أن تحرير المرأة المسلمة يتمشى قلباً وقالبا مع الشرع الديني. كانت قضية المرأة إذن تبدو كقضية سيئة لا يمكن المرافعة من أجلها دون إحداث ردات فعل عنيفة من الريبة والشك. وقد بينت حالة الطاهر الحداد في نظر السنيين المتشددين بأنه من غير المعقول الصدور عن السنة الإسلامية والدعوة لأفكار غير شائعة في مجال الحركة المطلبية النسوية.

في هذه الحال، كيف كان موقف الإصلاحيين من المسألة النسوية؟

2. الإصلاحيون إزاء المسألة النسوية

ينمّ رد الفعل التضامني مع أساتذة الزيتونة، الصادر عن الشهاب، خلال قضية الطاهر الحداد، بشكل جيد عن التوجه العام للمذهب الإصلاحي الجزائري في مجال المسألة النسوية. ينبغي علينا الآن النظر بدقة في هذا التوجه والإبانة عن العناصر الأساسية لهذا المذهب.

ظهر ابن باديس وأصحابه، بوصفهم من أتباع السلفية، على جانب كبير من اليقظة والصرامة شأنهم في ذلك شأن دعاة المالكية الكلاسيكية بصدد السنة، أي كل ما سته السلف الصالح. ومن ثم لم يكن إصلاحهم ينشد إعادة تأويل الشرع الديني ولا بخاصة على حد تعبير محمد إقبال (79) "إعادة بناء فكر الإسلام الديني. بل على العكس، إن وفاءهم للسلف جعلهم يشعرون بالحاجة بل الضرورة إلى النظر إلى الخلف والتحديد في الماضي الديني والثقافي قصد الوقوف فيه على النماذج التي يمكن أن تضيء نشاط المسلمين في الحاضر. وهكذا فإن أحد عناصر المذهب الإصلاحي في مجال المسألة النسوية يتمثل في أمثلة مستوحاة من السنة وأدب سيرة السلف ومعروضة لتأمل المعاصرين.

أ- دروس السنة: إذا كان فضل السلف الصالح تمثل في كونه اضطلع بمواصلة ونشر سنة رسول ﷺ، فمن البين أن هذا الفضل لا ينبغي أن ينسى قيمة السنة نفسها. ذلك أن السنة تشكل تصويرا حيا وأحيانا كثيرة تفسيرا للنقل. لهذا يحيل الإصلاحيون بكثير من الجحالة على كل ما يتعلق في السنة بالمرأة بوصفها كائنا بشريا وخاصة بوصفها عضوا في الأسرة المسلمة.

حياة الرسول ﷺ الأسرية، في هذا الصدد، أول مصدر تعليمي. لقد كان سلوك محمد ﷺ حبال زوجاته (أمهات المؤمنين) وذوي القربى وجيرانه وأصدقاء عائلته موضوع تعاليق تحريرية. كما أعمل النظر في المسال النسوية المختلفة التي أثارته اهتمام الرسول والتي

استكملت في أدب الحديث بل في المجاميع الخاصة مثل مصنف صديق خان (1832-1890): حسن الأسوة (80). كثيرا ما عني ابن باديس في ركن تفسير الحديث بالتفاهيل المتعلقة بالمرأة المسلمة وبالمشاكل الأخلاقية والاجتماعية أو القانونية التي هي مركزها (81). كان في مقدور الإصلاحيين أن ينتقلوا بيسر من أدب الحديث إلى أدب سيرة السلف فهذا الأدب في كثير من الأحيان هو استمرار وتطوير لذلك.

ب- أمثلة السلف: حلّ المشاكل التي طرحها تطور المرأة المسلمة في المجتمع الحديث. رأى الإصلاحيون بأنه من المفيد تذكير أتباعهم بالحياة المثالية لبعض النساء الشهيرات في بدايات الإسلام، اللاتي وفقن تماما في الموازنة بين دينهن ونشاطهن الاجتماعية الرافعة أحيانا. وسنسجل هاهنا، من باب الإشارة، مثال القریشية ليلي الشفاء بنت عبد الله (82).

دخلت ليلي الإسلام باكرا وكانت من بين المسلمات اللواتي غادرن مكة بعد الرسول ﷺ للحفاظ على إيمانهن. كانت تحسن الكتابة، ويطلب من الرسول علّمت الكتابة لغيرها من المسلمات. ولما كانت ذات شخصية قوية، كان في مقدورها أن تناقش الرسول نفسه. ويقال أن عمر بن الخطاب الذي قدّر هذه المرأة الذكية والمتطوعة حق قدرها قد كلفها ببعض المهام لصالح الدولة.

كل العوامل المتعلقة بسيرتها تصنفها كشخصية قوية وفقت في أن تحيا حياة إسلامية لا غميرة فيها علما بأنها أدت دورا فعالا في مجتمع زمانها. وبالنظر إلى هذه الصفات، بدت في نظر الإصلاحيين كأحسن نموذج يقترح للنساء المسلمات الراغبات في الحضور في حياة المدينة ومن ثم الخروج من وضعهن المترلي التقليدي.

غير أن الإصلاحيين بتذكير معاصريهم بأمثلة الماضي، ظهروا وكأنهم يضربون صفحا عن التطور التاريخي الذي تم خلال ثلاثة عشر قرنا ولاسيما التطور الجاري.

إن الأمثلة الأكثر إثارة للإعجاب لا تظهر كذلك إلا وفق إطارها الخاص، الذي هو إطار قد ولى. ولكي يمكن للمرأة أن تؤدي دورها في المجتمع المعاصر دورا مشاهدا، إن قليلا أو كثيرا، للدور الذي أدته ليلي الشفاء على أيام عمر، يجب عليها أن تتوفر على قدرات مهنية وفكرية تفترض سلفا أن مشكل تحرير المرأة قد حل.

في الخصلة، لا تستوي الموارد المستمدة من الماضي مع المعطيات الحالية لمشكلة المرأة المسلمة. إننا نحس ونحن نرى الإصلاحيين يشددون أساسا على الوجه الأخلاقي للمشكلة، وكأنهم يسعون إلى تحاشي الصعوبات الحقيقية المحيطة لها، التي هي من قبيل البعد القانوني والثقافي.

لكن هذا ليس سوى انطباع. فبمعزل عن تأملاتهم الشخصية التي تخلو من الطرافة حول المسألة النسوية، يستحضر الإصلاحيون الجزائريون الأفكار المعبر عنها في هذا الباب من قبل المدرسة المشرقية(83). وهذا رشيد رضا يظهر في كتاباتهم بوصفه السلطة العليا في كل ما يتعلق بالمسألة النسوية. وقصد الدفاع القوي عنه من وجهة النظر السنية، إزاء دعاة التحرير المحض للمرأة المسلمة، يبدو وكأنهم يمنحونه بمزيد من الاقتناع وتميز من الحماس اللقب الفخري الجم: "حجة الإسلام"(84).

وهكذا نشرت الشهاب سلسلة من مقالات المنار عالج فيها رشيد رضا جميع أوجه المسألة النسوية(85). إن أهمية هذا الاقتراض المباشر (خمسون صفحة) تستدعي الوقفة: هذا يسمح لنا في الوقت نفسه بإيراد تكملة للمذهب الإصلاحية الجزائري في باب المسألة النسوية.

تستعيد المقالات المستعارة من مجلة المنار الحجج التي عرضها رشيد رضا خلال محاضرة مشفوعة بالمناقشة، جرت في 8 جانفي 1930 بكلية الحقوق بالقاهرة، حول موضوع صيغ كالتالي: "يجب على المرأة أن تكون على قدم المساواة مع الرجل في الواجبات والحقوق". غير أن التنظيم المادي للمحاضرة والمناقشة كان يحاكي تنظيم محاكمة. دافع الحامي محمود عزمي، تحت رئاسة النائب محمد توفيق، عن وجهة النظر

النسوية بينما كان رشيد رضا شخصيا مستعدا للدفاع عن وجهة النظر السنية. فيما يلي تحليل سريع لحجج الطرفين:

■ وجهة النظر النسوية (محمود عزمي)

بعد التذكير بالدور الذي أدته النساء الشهيرات في تاريخ البشرية منذ غابر الأزمان إلى غاية اليوم، في مجالات العمل والفكر، عالج الخطيب واقع المرأة المسلمة ليصوغ في النهاية مطالب الحزب الإصلاحي التي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

الحق في التنقل الحر (القضاء على قيود الحجب والحجاب)

الحق في التعلم

الحق في أن تتصرف في شخصها بحرية

الحق في اختيار زوجها

الحق في الدفاع عن نفسها من تعدد الزوجات وطلب الطلاق

الحق في الملكية

الحق في النظر في تربية وتوجيه أبنائها

الحق في حصة مساوية لحصة الرجل في الميراث (يقول عزمي: "إن المسلمين قد تخلوا عن تطبيق الحدود، فلماذا لا يحق لهم التحلي أيضا عن نظام الميراث في الإسلام؟")

الحق في التوظيف العمومي

حقوق مدنية مساوية لحقوق الرجل (حق الانتخاب وحق الترشح).

■ وجهة النظر السنية (رشيد رضا):

لا يرفض مدير المنار الأفكار التي عبّر عنها مخاطبه كلية. يقول: "هناك أمور نظام حقوقا لا جدال فيها. ولكن هناك أموراً أخرى هي عبارة عن منكرات من وجهة نظر الشرع الديني والقانون المدني والعرف".

ودون التشديد على نقاط الاتفاق بين الطرفين، سنلخص حجج رشيد رضا

المتعلقة بنقاط الخلاف:

1. مسألة الحجاب: يرفض رضا الفكرة القائلة بضرورة القضاء على الحجاب وتمكين النساء من مخالطة الرجال بحرية (86). يذكر، وهو الأخلاقي المتشدد، فرجة المحطات الاستجمامية في الصيف ويلمح إلى العواقب التي قد تترتب مباشرة عن ذلك: انحلال الأخلاق العامة، انخفاض عدد الزيجات إلخ.

2. الزواج والطلاق: يسلم رضا بأنه من مصلحة المرأة أن تختار زوجها ويذكر بأن الشرع الإسلامي لا يعارض قط هذا الأمر. في مقابل ذلك، يبدو أكثر حيطة فيما يتعلق بالطلاق: "لو كان الطلاق جائزا تماما للنساء كما للرجال، لأدى ذلك إلى خراب البيوت". ويذكر، والعهد على صحف تلكم الفترة، مثال النساء الأمريكيات اللاتي يمانعن في اللجوء إلى الطلاق. غير أنه يبدو بأنه يسلم، على إثر بعض الفقهاء، بإمكانية المرأة المسلمة في اللجوء إلى الطلاق لحماية نفسها من تعدد الزوجات. بيد أن هذا لا يعني قط بأن رضا يعارض تعدد الزوجات (87).

3. المساواة في مجال الميراث: حيال هذا المطلب النسوي الذي لا يتماشى ومعطيات التنزيل، يبدي رضا رد فعل عنيفا. يرى أنه من العار أن يشك المسلمون في كمال الأوامر القرآنية في مجال الأحوال الشخصية. كما يرفض بقوة الفكرة القائلة بأن الوجوه الروحية للإسلام يجب تمييزها عن الوجوه الدنيوية وأن الشرع الديني يمكن تكيفه مع ضرورات اللحظة. ثم يسترجع الأطروحات الكلاسيكية التي وفقها كل ما سنّ بناء على نص قرآني أو سنة مؤكدة مانع *intangible* بالضرورة.

وقد بلغ احتجاجه على هذه النزعة "التمحيصية" *révisionniste* أوج القسوة في تحذير التالي الذي وجهه لطالبة في الحقوق شاركت مع محمود عزمي في النقاش قائلا: يجب على هذه الفتاة أن تعرف جيدا -وكذا والداها- بأنها إن كانت تشاطر قناعة محمود عزمي في مجال هذه المساواة بين الجنسين والميراث وتنكر شرعية وكمال ما سنّه

للسنية. فيما يلي

غابر الأزمان إلى
بصوغ في النهاية

مبين قد تخلوا عن

(م؟)

هناك أمور تطابق

ت من وجهة نظر

الإسلام في هذا الباب، فهي مرتدة، ولا يحق لأي مسلم أن يتزوجها ولن ترث عن المسلمين ولا المسلمون يرثون عنها" (86).

بعد هذا الدحض وفق التقليد السني الصرف، شجب رضا ما يدعوه "العمل الهدام للتحديث الإلحادي" الذي يتوسم فيه مناورة المسيحيين والمفكرين الأحرار الرامين إلى إضعاف الإسلام بتقويض قواعده وأركانه.

هذه هي أفكار رضا الأساسية حول المسألة النسوية. نحن نرى أنه باستثناء بعض التنازلات الخالية من كل بعد لافت (فيما يتعلق بحق المرأة في التعليم) يظل مذهب رشيد رضا وفيما للتقليد السني. الأمر الذي يمنح إصلاحه وإصلاح الجزائريين الذين يصدرون بقوة عن سلطته مسحة من المحافظة المتزمتة.

وهكذا نرى أن الإصلاحيين الجزائريين قد أصرروا على تأكيد أفكارهم الخاصة في مجال الحركة النسوية بصوت رشيد رضا. صحيح أن سلسلة مقالات هذا الأخير التي تنتها الشهاب لا تستنفد جميع عناصر المشكلة (88). لذا ألفينا ابن باديس وأصحابه يحيلون على أي شذرة أدبية وعلى أي رأي ذي حجة ضد تحرر غير معقول للمرأة المسلمة (89).

ذلك أن المذهب الإصلاحي (مذهب المنار ومذهب الشهاب) معاد للتحديث أي معاداة. فهو لم يقدم أي إسهام لمسألة الحجاب المثيرة للجدل. في مجال قانون الحالة الشخصية للمرأة، رغم الاحتجاجات والتعاطف مع التقدم، ظل الإصلاحيون على نحو مفارق متشبثين بالمعايير الكلاسيكية التي سنّها الفقهاء، غير أنهم لم يتركوا أي فرصة تمرّ للسخط على جمود الفكر الإسلامي بسبب الفقه طوال القرون الطويلة التي سبقت التجديد الإصلاحي.

وهكذا يبدو أن الإصلاحيين يريدون إقناع المسلمين بعدم جدوى التدابير التحريرية للمرأة نظرا لرداءة الظروف الأخلاقية والفكرية الخاصة بالبلدان الإسلامية. فلكي يحصل السعي الجاد لصالح التحرر المستقبلي للمرأة المسلمة يكفي في نظرهم العمل على نشر التربية والتعليم بين المسلمين. ويبدو أن المثل الإصلاحي في هذا المنظور يكمن في تنوير المجتمع الإسلامي الأمثل أي الذي هو في توافق مع الأخلاق الدينية والذي يتم في كنفه اكتمال وترقية المرأة ثقافيا واجتماعيا اكتمالا منسجما.

إن الخلاصة التي بلغها رشيد رضا هي نفسها الخلاصة التي تبناها ابن باديس في الشهاب. في المحصلة، لا يعتد زعيم المدرسة الإصلاحية الجزائرية بعد أن تجاوز الصعوبات الحقيقية للمشكل وبعد أن وضع واقع المرأة المزري بين قوسين سوى بالوجه الثقافي للتحرر النسوي. ويهيب بإخوانه في الدين إلى بذل كل ما في وسعهم لنشر التعليم في وسط الشبان دون تمييز للجنس. يقول ابن باديس بنبرة فيها مسحة غنائية:

[إن مثال الكثير من النساء الشهيرات في تاريخ الأمة لما تميزن به من قدرات علمية وأدبية يجب أن يدفعنا إلى نشر المعرفة بالقلم بين أبنائنا وبناتنا وبين الكهول من الجنسين على أساس عقيدتنا وشخصيتنا الوطنية وهذا من أجل بلوغ أعلى مراتب المعرفة. وهكذا نتمكن من استرجاع مكانة جديرة بنا والتي كانت مكانتنا بين الأمم] (90).

نلاحظ بأن بعد أو مدى هذه الدعوة من أجل نشر المعرفة قد أنقص من شأنه من خلال قيد لم يكن لإصلاحي سني وسلفي مثل ابن باديس، أن يسهو عن صياغته:

[على أساس عقيدتنا وشخصيتنا الوطنية] (91). هذا القيد يحمل في طياته جميع إكراهات ذات الجوهر الديني أو الجماعي المذكور أعلاه والتي هزمت إلى غاية تلكم اللحظة أنصار التحرر النسوي (92).

هذا وتبين النظرة السريعة على المواقف الإصلاحية حيال مسألة تحرير المرأة المسلمة بأن المذهب الإصلاحي في هذا المجال محافظ ودفاعي أساسا. إن الإصلاحيين بدل الإسهام في تحسين الوضع الاجتماعي للمرأة المسلمة، سخروا كل موهبتهم لمحاربة التيار التحديثي الذي اتهموه بالسعي إلى جعل المجتمع المسلم يتبنى السلوكات الأوربية ومن ثم القضاء على الطابع الإسلامي لهذا المجتمع وبث بذور الانحلال الأخلاقي في صلبه.

إن موقف الإصلاحيين حيال المسألة النسوية يتقاطع مع الموقف الذي تبناه إزاء مشكل الشبيبة الذي عاجلناه سابقا. في هذه الحالة وتلك، كانت دعايتهم ترمي إلى حماية المميزات الأخلاقية والثقافية التي تشهد على الأصالة الإسلامية للأمة. هذا الانشغال الأساس دفع الإصلاحيين -عن وعي أو عن غير وعي- إلى الخلط بين اعتبارات دينية صرفة واعتبارات أخرى هي من قبيل الحصافة الاجتماعية *opportunité sociale*. ومن ثم نزعتهم إلى شجب كل مساس بالسماوات الاجتماعية للأمة كمساس بالجواهر الإسلامي نفسه.

وقصد صيانة المميزات الإسلامية أو التي تعد كذلك للشعب الجزائري، أشبه الإصلاحيون بانتظام تهديد مسخ الشخصية (عن طريق الفرنسية ومحاكاة الأوربيين) وتفننوا في استثارة ردود فعل دفاعية في صلب جماهير المؤمنين.

يمكننا القول بأنه لشدة خوفهم من شبح مسخ الشخصية، صاروا إلى الدفاع القوي عن بعض الظواهر الاجتماعية (حجب النساء في البيوت وإجبارهن على ارتداء الحجاب إلخ) حتى وإن كانت مخالفة لروح الإسلام والضرورات المعترف بها لتطوره المنسجم في العالم المعاصر.

وعند التخوم، نجد الإصلاحيين الجزائريين يتروؤون حتى من نشاطهم الإصلاحي بوصفه عنصر حركة وتقدم والظهور. يظهر من يعرفل حركية أمتهم التي أصبحت واعية بنهضتها والثائفة إلى جني ثمارها بسرعة.

إن دراسة الأفكار تتطلب القوانين وبت عذفة على التماس الإصلاح على الصعي في كثير من الأح

هوامش الفصل الخامس

١- خلقت نواة منهم حو شعبي الجزائري، الجزائريين، باريس وعربية والتونسيين، باريس ١٩٦٠، Paris, 220
٢- روجه عام، لم يعن الإص الشخصية للعمل في إطار الم من السائل، تبقى إسهامات
٣- Maxime, 236 p...ernité dans l'Islam

٤- عنى عكس الإخوان اجتماعي واقتصادي أصيل حسن البناء سيد قطب: الدع ١٩٣٢

إن دراسة الأفكار الاجتماعية للحركة الإصلاحية الجزائرية تسمح بمعزل عن المتطلبات القانونية وبعض التزم ذات الجوهر الوهابي الجديد بالوقوف على الرغبة في المحافظة على التماسك الجماعي وهوية الشعب الجزائري. وهذا معناه أن النشاط الإصلاحي على الصعيد الاجتماعي لا يمكن تفسيره بدواع دينية وأخلاقية فحسب بل يبدو في كثير من الأحيان مرتبطا بما ارتباط بانشغالات دينوية ذات طابع ثقافي وسياسي.

هوامش الفصل الخامس

(1) تحلفت نواة منهم حول جرائد مثل: *Le Paysan indigène* (جريدة من منطقة العاصمة تابعة للحزب الشيوعي الجزائري، الجزائر، 1933) و *El-Oumma* (كذا)، جريدة وطنية للدفاع عن مصالح المسلمين الجزائريين والمغاربة والتونسيين، باريس 1934-1931.

(2) بوجه عام، لم يكن الإصلاحيون وكذا المختصون المسلمون بالإسلام الحديث بدراسة البنى الاجتماعية والاقتصادية والتنظيمية للعمل في إطار المذهب الإسلامي. علما بأنهم وجدوا في التقليد القروسطي العديد من الأمثلة المشجعة. حول هذه المسائل، تبقى إسهامات الإسلاميات الأوربية محدودة. ثم بعض الأعمال حديثة بأن يشار إليها: *L'Islam, l'économie et la technique, Cahiers de l'ISEA, série V, n°2, oct. 1960, Paris, 220 p.* P.Rondot, *Les Musulmans devant la technique*, p.37-63; J.Austray, *شعر خاصة* : *Vocation économique de l'Islam, p.151-212; Archaïsme et modernité dans l'Islam contemporain, Cahiers de l'ISEA, Paris, série V, n°3, déc.1961, 236 p...* Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p.304

(3) على عكس الإخوان المسلمين الذين (في مصر خاصة) استطاعوا مع بقائهم في حدود السنة بلورة مذهب جماعي واقتصادي أصيل رأى البعض أنه مغال و"توري". حول هذا الوجه، أنظر بحث منظريهم الأنجح (بعد مرشدتهم حسن البنا) سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة، 1948. أنظر أيضا: *EI, I, p.1049-1050, art.* Hassan el-Banna

(4) شهاب، جوبلية 1932، ص 361-368، أوت 1932، ص 415-423.

- (5) الشهاب، جويلية 1932، ص 341-349. إن التحلي النسيبي عن الزكاة في الوسط الجزائري يمكن رده جزئيا إلى الظروف الاقتصادية الخاصة بالأمة الإسلامية. فالضرائب المباشرة التي تنقل كاهل المسلمين الجزائريين لم تترك لهم وقت الوسائل التي بما يواجهون الفريضة الشرعية للزكاة...
- (6) القرآن الكريم (9، 60): "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغربان وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم..."
- (7) يصرح ابن باديس في الشهاب (سبتمبر 1939، ص 369) بأن العلماء مؤهلون لأن يكونوا "قادة" في الأمة الإسلامية وأنهم يناقشون القادة السياسيين تحت التسمية القرآنية: أولو الأمر، من الآية 4، 62: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم.
- (8) الشهاب، جويلية 1931، ص 429-431...
- (9) "اللامساواة بين الناس في الثروة مردها إلى الحكمة الربانية" (الشهاب، جويلية 1930، ص 343) أنظر الشهاب، جوان 1932، ص 346.
- (10) الشهاب، سبتمبر 1930، ص 463.
- (11) حول هذا الشخص أنظر أعلاه.
- (12) الشهاب، أوت 1930، ص 443. هذا الموقف المنهجي لم يجعل دون انضمام الإصلاحيين إلى الشيوخ لحاجات الكفاح السياسي. حول هذه التحاللات، أنظر: AF, décembre 1936, p. 650.
- (13) الشهاب، جويلية 1932، ص 346.
- (14) نفسه. نسجل بأن أحد أهداف ج م ج كان الكفاح ضد الآفات الاجتماعية بما في ذلك المسمر.
- (15) تعددت وتكاثرت المظاهرات الإسلامية المشجعة أو المخرضة والمؤطرة من قبل أعوان الدعاية الشيوعية في الجزائر وهذا انطلاقا من 1933 وجرت في كثير من الأحيان في الوقت الذي حصلت فيه مظاهرات الطبقة الشغيلة الأوربية. ومن ثم بروز مناخ من الرعب سببه هيمنة الأوربيين، وهو المناخ الذي نجد تصورا لافنا له... في التدخل المطويل نحسب الشيوخ برو فريسنغ تحت عنوان: حملات معادية لفرنسا في الجزائر، اجتماع 29 جانفي 1937. الجريدة الرسمية للجمهورية الفرنسية من 30 جانفي 1937، ص 346.
- (16) أنظر بصدده القضايا المالية نظرة سريعة لآراء محمد عبده ورشيد رضا في: J. Bomier, Le commentaire technique du Manar, p.222-230.
- (17) لن نغفل وهذا أمر بديهي النصائح العملية المسداة في الشهاب مثل بعض المفاهيم في المحاسبة (جوان 1930) والتوصية بمساعدة التجارة الإسلامية ضد المنافسة القوية للمؤسسات التجارية غير الإسلامية (جانفي، 1932، ص 23).
- (18) فضلا عن الصحافة الإسلامية ذات اللسان الفرنسي، ساهمت صحافة المعمرين الأوربيين في الجزائر في إقناع السكان الأصليين وتمسيحهم بمفاهيم "التقدم" و"التطور" و"النهضة"... يتعلق الأمر هاهنا بصحائف عديدة تصغل الرأي العام في المدن الداخلية أكثر منه بالصحافة الإخبارية الكبرى الموجودة في المدن الكبرى الثلاث. ذلك أنه في الفترة التي تعينا، لم تكن ثمة عمالات فرعية ولا مراكز معمرين كبرى دون صحافة محلية. في غمرة الصحف الصادرة في المدن

- الداخلية، نسجل خاصة الجرائد التي تبث عنايتها على الحركة والتفاؤل مثل Le Réveil, Le Progrès . كان عددها : 17...
- (19) أنظر التصريحات التي أدلى بها الطيب العقبي عند تدشين النادي الإصلاحي: نادي التقدم في نوفمبر 1935 (الشهاب، ديسمبر 1935، ص 528-530).
- (20) الشهاب، جوان 1930، ص 287
- (21) الشهاب، أكتوبر 1930، ص 564.
- (22) الشهاب، مارس 1938، ص 2.
- (23) يعرض الميلي إشارات جيدة حول دور النوادي الإصلاحية، الشهاب، ماي 193.
- (24) الشهاب، أوت 1932، ص 424.
- (25) الشهاب، ماي 1935، ص 112.
- (26) الشهاب، ديسمبر 1935، ص 528.
- (27) الشهاب، فيفري 1936، ص 632.
- (28) الشهاب، جوان 1936، ص 165.
- (29) الشهاب، أفريل 1939، ص 155.
- (30) الشهاب، ديسمبر 1935، ص 529.
- (31) من بينها: Le Luth Bônois (الشهاب، أفريل 1932)، La Société ds Amis de l'Art, constantinoise (الشهاب، ماي 1933)، La Jeunesse Littéraire de Sidi Bel-Abbès (الشهاب، فيفري 1936) ...
- (32) حول تكوين الحركة الكشفية في البلدان العربية، أنظر: Grandjouan M., "Le scoutisme chez les Musulmans ", in Entretiens III, p.106-113; L.Paye, "Une expérience de scoutisme musulamn au Maroc (année scolaire 1936-1937)
- (33) أنظر التعليق الشهري للشهاب (الذي تولاه توفيق المدني دون توقيع): "الشهر السياسي في المشرق والمغرب" حيث تحتل الشؤون التونسية دائما مكانة ممتازة.
- (34) G.Letelier, "Les Tunisiens et le scoutisme", in IBLA, n°4, jan.1938, p.30-35
- (35) H.Effenterre, Histoire du scoutisme, PUF, Que-Sais-Je? Paris, 1961; 119 p.
- (36) A.Dansette, Histoire religieuse de la France Contemporaine, p.756
- (37) كان الإصلاحيون مهتمين جدا بالنشاط الاجتماعي للكنيسة الكاثوليكية التي كانوا يعدونها قوة سياسية على الأقل في الإطار الاستعماري.
- (38) حول تظاهرات الكشفية هذه أنظر: G.Mercier, Le Centenaire de l'Algérie, II, p.246
- (39) كان جل الأناشيد العربية للكشفية الإسلامية من تأليف كتاب إصلاحيين مثل محمد العيد... أو القرابين من حركة الإصلاحية مثل الشاعر مفدي زكريا...
- (40) تذكر بعض العينات الدالة المنشورة في الشهاب:

- أفريل 1931، ص 161-164: حقوق الفتاة الجزائرية على الرجل
- ماي 1931، ص 313-321: تعدد الزوجات
- أوت 1932، ص 44-45: نقد بحث التونسي الطاهر الحداد: امرأتنا
- مارس 1939، ص 64-65: حق النساء في التعليم
- أفريل 1939، ص 110-112: حق المرأة في تعلم الكتابة
- (41) نجد لوحة شاملة موثقة توثيقا جيدا ومصورة هذه المظاهرات ذات الطابع السياسي والعسكري والاقتصادي والاجتماعي والثقافي في: G.Mercier, Le Centenaire de l'Algérie, t.I et II
- (42) بفضل تطور التعليم الذي بدت آثاره في أوساط الشعب المسلم.
- (43) حول التطور العام للأوساط النسوية في فرنسا غداة الحرب الكبرى أنظر: J.Chastenet, Histoire de la troisième République. Les années d'illusions (1918-1931), p.239-240
- (44) للدكر، كتجل دال للروح الجديدة لما بعد الحرب وتطور السلوكات النسوية في فرنسا، في هذه الفترة، رواية فكور مارغريت: La Garçonne, Paris, 1922، وهي رواية عدت عارا من قبل بعض المفكرين ولكن رغم ذلك سحبت منها 750000 نسخة...
- (45) Evelyne Sullerot, La presse féminine, Paris, A.Colin, 1963, p.45-60...
- (46) حول الحركات النسوية في العشرينيات، أنظر: J.Chastenet, ibid, p.262-263
- (47) إهداء مرقع، الصفحة الأولى، الجزائر 1936.
- (48) أم دراسات سرسيولوجية: A.M. Goichon, La vie féminine au Mzab. Etude de sociologie musulmane, Paris, I, 1927; II, 1931; Id. "La femme dans la moyenne bourgeoisie fasiya", dans REI, 1929, p.1-74; Martha Gaudry, La femme chaouïa de l'Aurès. Etude de sociologie berbère, Paris, 1929; D.Masson, "Notes sur la femme marocaine", dans entretiens, III, 1938, p.62-74
- (ب) أعمال أدبية: في هذا المجال، تحتل الكاتبة الكثيرة Marie Bugéja مكانة من الطراز الأول من حيث الكم ونوعية "رواياتها" التي من بينها: Nos sœurs musulmanes, Paris, 1921; Alger 1931; Du vice à la vertu, Paris, 1933; Femmes voilées, hommes de même, Alger, 1935; Enigme musulmane, Tanger, 1938; Cœur de Kabyle, Tanger, 1939...
- (49) نذكر بأسماء: Aline de Lens (Le harem entr'ouvert, 1921), Jules Bolery (Ahmed et Zohra, 1936), Maurice Le Glay et des Frères Taraud, pour le Maroc de Luc Durtain (Yagouta aux cavaliers, 1935)...
- (50) مثلا: Elissa Rhaïs, Les Juifs ou la fille d'Eleazar, 1921; Maximilienne Heller, La mer rouge, 1923; S.C Benattar, Le Bled en lumière. Folklore tunisien, 1923...
- (51) لاستكمال هذه اللوحة العامة، ينبغي أن نسجل التأثير الممكن للمؤتمر الدولي للنساء المتوسطيات المنعقد في قسنطينة من 29 إلى 31 مارس 1932. رغم أنه كان أوربيا أساسا فإن هذا المؤتمر أثار بعض ردات الفعل الإيجابية من

قبل المسلمين الجزائريين. من بين هذه الردات نشير إلى رد فعل حامد لرفض الذي أرسل للمؤتمر مذكرة حول واقع المرأة

المسلمة الجزائرية. أنظر نص هذه المذكرة في La Voix Indigène du 12 mai 1932

(52) J. Castagné, "Le mouvement d'émancipation e la femme musulmane en Orient", dans REI, 1929, p.161-226

(53) أنظر أعلاه.

(54) نذكر بأهم التدابير التي اتخذها النظام الكمالي لصالح المرأة التركية: القضاء على تعدد الزوجات وسن الزواج المدني (1925) حق المرأة في الانتخابات البلدية (1929) في 1934، أصبحت النساء تنتخب ويتخب عليهن في المجلس الوطني. ...

(56) المرأة الجديدة، القاهرة، 1901.

(57) حول الانعكاسات الأدبية للحركة النسوية في مصر، عبر المشرق كافة، أنظر: أنيس حوري مقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، بيروت، 1952، ج 2، ص 4867.

(58) H. laoust, "L'Evolution de la condition sociale de la femme musulmane en Egypte", AF, mar 1935; R. Pierre, "L'Evolution de la femme musulmane en Egypte", dans En Terre d'Islam, n°61, juil. août 1933 et n°62, sept.-oct. 1933

(59) أنظر واقع المطالب النسوية المصرية في : L'Egyptienne, n°114, mai 1936

(60) أنظر حوري أنيس مقدسي، نفس المرجع.

(61) H. Massé, "Le deuxième congrès musulman général des femmes d'Orient à Téhéran (nov.-déc. 1932), dans REI, 1933, p.45-141...

(62) L'Egyptienne, paim, n°114, mai 1936

(63) إن مجلة لانكية ومالية للغرب أبما موالاة مثل La Voix des Humbles كانت تردد بانتظام صدى مختلف التظاهرات النسوية في المشرق الإسلامي. أنظر العدد 157، جوان 1935، والعدد 168، ماي 1936...

(64) يمكن الوقوف على آراء العتيان الجزائريين وخصوصهم التقليديين حول تحرر المرأة بتصفح كتاب روبيوت راندو الصغير وعبد القادر فكري: Les compagnons du jardin

(65) فضلا عن المراجع المذكورة، المتعلقة بالأوساط النسوية المغربية، أنظر شهادة الطاهر صباي : La Marocaine, Casablanca, 1935.

(66) H. Laoust, "L'Evolution politique et culturelle de l'Egypte contemporaine", dans Entretiens, III, 1938, p.71

(67) 1^{er} n° de déc. 1936. Robert Montague, "Une revue féministe tunisienne de langue française, Leïla", dans Entretiens, III, 1938, p.3-40

(68) A. Demersman, "L'Evolution féminine dans la bourgeoisie tunisienne", dans IBLA, avril 1938

(69) حول جامع الزيتونة بتونس، أنظر: M.F Gjazi, "Le milieu zitounien de 1920 à 1933 et la formation d'Aboul-Qassim ach-Chabbi, poète tunisien", Les Cahiers Tunisiens, 1959, n°28, p.437-474

- (70) الجريدة التونسية الكبرى الأخرى النهضة كانت تارة تجعل الزعماء الإصلاحيين الجزائريين وتارة أخرى تتعامل على عملهم الديني واتقاني.
- (71) حول التوتر بين العناصر الإصلاحية والأوساط المحافظة للزيتونة، أنظر: محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية...
- (72) المجلة الزيتونية، تونس، أكتوبر 1936. بررت هذه المجلة إلى الوجود تسعة أشهر فقط بعد أن وجه ابن باديس من خلال مجلة الشهاب خطابا إلى شيوخ الزيتونة (أفريل 1936، ص 46) وفيه يعاتبهم عن امتناعهم إزاء الخصومة بين الإصلاحيين وأعدائهم الكثرين (المرايطين، المحافظين المتعصبين، المدافعين عن الظلامية). في ندائه هذا الكيس ولكنه حازم هدد ابن باديس الزيتونيين بقوله (معناه) : إن صوت العلماء الإصلاحيين يسمع بفضل الله في مصر وطرابلس والجزائر والمغرب الأقصى. إن جامع الزيتونة وحده يظل صامتا لا يتحرك.
- (73) أنظر التقدم المحمس الذي قدم به ابن باديس المجلة الزيتونية : الشهاب، جانفي 1937، ص 444-444.
- (74) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، 1930، ص 140. أنظر الترجمة التحليلية للكتاب ل: Moutafarridj, dans REI, III, 1935:
- (75) الشهاب، أوت 1932، ص 445-444.
- (76) محمد الصالح بن مراد، الحداد على امرأة الحداد، تونس، 1931.
- (77) تعبير المؤلف حول قضية الحداد. أنظر Rné Jammes, "Et-Tahir el-Haddad, une victim de l'intolérance au XXème siècle", dans l'Afrique et l'Asie, n°63, 1963, p.39-43
- (78) أعيد الاعتبار لهذا الكتاب مؤخرا (1961) وشرف بحسبانه رائد التحرر النسوي في تونس.
- (79) أنظر كتابه: Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam.
- (80) حسن الأسوة فيما ثبت من الله ورسوله في النسوة، اسطنبول، 1884...
- (81) الشهاب، سبتمبر 1935، ص 346348 (النساء والكمال) أوت 1936، ص 252. (في تدريس الكتابة للنساء) ديسمبر 193...
- (82) الشهاب، ماي 1939، ص 168169. حول هذه الشخصية النسوية، أنظر: مشكاة المصابيح، 3، ص 675.
- (83) حول أفكار محمد عبده ورشيد رضا المتعلقة بالقضايا النسوية، أنظر الخلاصة التي قدمها : J.Jomier, Commentaire du Coran, p.175-185
- (84) الشهاب، جويلية 1930، ص 361.
- (85) الشهاب، جويلية 1930، ص 361368. أوت، ص 426430، سبتمبر 485495...
- (86) رأي اتفق عليه الإصلاحيون الجزائريون. في تعليقه على حديث رواه مالك يقول ابن باديس: ستر وجه المرأة من الدين" وهو قول يشبه ما ذهب إليه المفتي الحنفي التونسي محمد بن يوسف : الحجاب من الدين...
- (87) أنظر التفسير 4، ص 351358: في الأسباب التي تستوجب تعدد الزوجات.

(88) كما أمكن للإصلاحيين استلهام أم كتيب رشيد رضا (الذي يعرض فيه حقوق المرأة وفق الشريعة الإسلامية ويبرز تحسن وضع المرأة بفضل الإسلام) : نداء للجنس اللطيف، القاهرة، 1932 (الشهاب، أبريل 1935 ص 30)...

(89) من بين الاستشهادات الأخرى في هذا الموضوع، يمكن أن نقرأ في الشهاب ردا لشكيب أرسلان على أسئلة تتعلق بتطور المرأة. فمع تأكيده على ضرورة تعليم النساء على قدم المساواة مع الرجال، يطرح الأمير الشروط التالية: يجب أن يصاحب التعليم اللائكي تربية دينية منذ نعومة الأظافر، اختلاط الفتيات بالفتيان يجب أن يكون محل مراقبة شديدة، الرقص بين الجنسين يجب منعه، "لأن الرقص احتكاك وهو المرحلة الأولى للجماع" (الشهاب، جوان، 1930، ص 277).

(90) الشهاب، أبريل 1939، ص 112.

(91) نفس القبول لدى الطيب العتيبي: يجب تعليم وتربية المرأة في إطار التقليد الإسلامي... أنظر أيضا رأي الأمين العمودي الأمين العام اللاحق لجمعية العلماء في جريدة الإصلاح (بالفرنسية): بروقتي أن أرى الفتاة المسلمة بين حاملات البكالوريا والدكتوراه. حسي أن أراها تمتلك المعارف الضرورية لدينها... (عدد 8، 1929، ص 1).

(92) حسب الإصلاحيين، للنساء الحق في التعليم. (الشهاب، مارس 1939) ولكن الأمر يتعلق بالتعليم الديني أساسا. فبالنسبة إليهم، إن الدراسة من 7 إلى 12 سنة كافية للغاية بحيث تسمح للفتاة المسلمة أن تصبح مؤمنة طيبة وربة أسرة متورة (الشهاب، نوفمبر 1932، ص 578584) مشاطرة بذلك وبخماس آراء محمد فريد وحدي في كتابه: المرأة المسلمة، القاهرة، 1901. أحرار، يستهجن الإصلاحيون معايشرة البنات للبنين انطلاقا من سن البلوغ في الحياة المدرسية كما في المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية (الشهاب، أوت سبتمبر 1936، ص 256).

الذين وثارة أخرى

شور: الحركة الأدبية

أن وجه ابن باديس

تتأخرون إزاء الخصومة

أه هذا الكيس ولكنه

الله في مصر وطرابلس

ص 440-444.

Moutafarridj,

dans REI, III, 1

Rné Jammes, "E

l'intoléra

22. (في تدريس الكتابة

المصايح، 3، ص 675.

قدمها : J.Jomier,

...4

باديس: ستر وجه المرأة من

الفصل السابع

لدراسة حركة
شك الاقتصاد على
الحياة الاجتماعية للأ
جزائري لما بين الحر
سيادة فرنسية، كان
بعد ثقافيا وسياسيا
ذلك أن هذا الن
كان يعترم في الآ
كان عبء التعليم
إصلاحيون بحماس
والأمر. ومعزل عن
هذا النشاط كان يض
ونظرا لضعف
نإن نشر اللغة العربية
تمجيد الدائم للعرور
نظر أنصار الشرعية
الحراسة اليقظة على

الفصل السادس

المذهب الثقافي

لدراسة حركة ذات جوهر ديني، مثل الحركة الإصلاحية الجزائرية، كان يكفي دون شك الاقتصار على تحليل مذاهبها اللاهوتية والأخلاقية والقانونية وكذا انعكاساتها على الحياة الاجتماعية للأمة. لكن، لما كانت الحركة الباديسية منحرفة أيما انحراف في الراهن الجزائري لما بين الحربين ولما كان تعليمها منتشرا في رقعة إسلامية صرفة، ولكن في صلب سيادة فرنسية، كان لا بد لنشاطها المنذور مبدئيا للدين ألا يكتسي دلالة فحسب بل بعدا ثقافيا وسياسيا حقيقيا.

ذلك أن هذا النشاط لم يقتصر على نشر مذهب ديني والدعوة إلى إصلاح أخلاقي، بل كان يعتزم في الآن نفسه بعث الثقافة العربية في بلاد يحكمها القانون الفرنسي وحيث كان عبء التعليم موكولا للمدرسة الفرنسية. لم تكن الدعاية اللغوية التي تولاها الإصلاحيون بحماس لتترك الشعب الجزائري والسلطات العمومية الجزائرية غير مكترثة بالأمر. وبمعزل عن عواقب هذا النشاط الثقافي الذي يمكن الوقوف عليه مباشرة، فإنه أي هذا النشاط كان يطرح على مستقبل الجزائر نفسه أسئلة ذات طابع سياسي.

ونظرا لضعف الوسائل الأولى والصعوبات المتنوعة التي فرضها السياق الاستعماري، فإن نشر اللغة العربية قصد إحياء الثقافة الوطنية، كان يجب أن يصحبه لدى الإصلاحيين التمجيد الدائم للعروبة arabisme . وكان مثل هذا التمجيد يبدو من الصعب تبريره في نظر أنصار الشرعية الحصرية للثقافة الفرنسية. وفضلا عن هذا كانت تستثير عداة الإدارة الحارسة اليقظة على النظام الاستعماري الذي كان يفرض هيمنة الثقافة الفرنسية.

زيادة على ذلك، ومع استفادة المسلمين ووعيمهم بمسائل السياسة الجزائرية، كان الإصلاحيون من بين الأوائل الذين تأثروا بالفكرة الوطنية. وقد شعروا بضرورة تشجيع هذا الوعي السياسي لدى الجماهير المسلمة وفي الوقت نفسه دعوا إلى إحاطة جيدة بالدين وإصلاح الأخلاق. ورغم بعض المحاذير الخطائية لدى البعض والاعتبارات الوجيهة لدى البعض الآخر، فإن جل الدعاة الإصلاحيين الجزائريين كانوا في الوقت نفسه دعائين سياسيين propagandistes. والحال أنه انطلاقاً من 1936 (السنة الموسومة بالثام أول مؤتمر إسلامي جزائري في الجزائر) اشتد التزام الحركة الإصلاحية الباديسية في المجال السياسي.

غير أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الحركة الإصلاحية قد شهدت تحولاً مفاجئاً كي تصبح إحدى الرعات "الوطنية" للشعب الجزائري المسلم، بسبب أحداث 1936. فلو كان مؤتمر 1936 قد شكل مناسبة كبيرة للإصلاحيين للإبانة عن غاياتهم الثقافية والسياسية، فإن هذه التظاهرة الرسمية و"التاريخية" بمعنى من المعاني، كانت في الواقع تتويجاً لعشر سنوات من الأبحاث والتساؤلات والبلورة المذهبية.

فمنذ النشأة (1925)، كانت الطموحات الثقافية والسياسية للحركة الإصلاحية التي دعا إليها ابن باديس واضحة المعالم (لاسيما في افتتاحيات المنتقد)، ومنذ البداية، ظنر للملاحظين الأكثر تبصراً (وكذا للإدارة) بأن أصحاب ابن باديس لن يكتفوا بالقيام بأعمال دعاة دينيين أبرياء ومعلمين بسطاء يدرسون اللغة العربية، بل يعتزمون الإسباة أكثر من غيرهم في إحياء الثقافة العربية في الجزائر وكذا في التأكيد على الشخصية الوطنية للشعب الجزائري المسلم.

I. المبادئ

إن نشاط الإصلاحيين الجزائريين الديني لا ينفصل عن نشاطهم الثقافي الذي لا يقوم قط على الارتجال، بل يتطوي على دوافع وهو خاضع للتنظيم ويندرج اندراجا تاما في نظام الإصلاح. ومن ثم قبل الشروع في فحص العواقب العملية لهذا النشاط الثقافي والبحث عن أسسه المذهبية وتقاطعاته مع المبادئ العامة للحركة الإصلاحية السنية.

1. من الأمور الثابتة في الأدبيات الإصلاحية أنه لا يمكن أن يحصل الإصلاح الديني والأخلاقي الحقيقي دون صقل جيد وعميق للظروف الثقافية الخاصة بالمجتمع الإسلامي. فالإصلاح، حسب الإصلاحيين، لا يجب أن يتصور حصريا من حيث الوجه الدعائي، إذ الدعاية أمر خارجي ومحدود في الزمان. إن الغاية المثلى لعملهم تكمن فيما يبدو في إعمال نظر دائم من قبل المؤمنين حول المذهب السني بحيث تصبح معطيات الدين الأساسية في متناول إدراك كل فرد وأن تكون القيم الإسلامية واقعا معيشا على صعيد كل ضمير إسلامي.

بيد أن استبطان الإصلاح واستيعابه الواعي من قبل كل مسلم لا يمكن بلوغهما دون استعداد الفرد نفسه للإحاطة بالمعطى الديني، كما يعبر عنه باللغة العربية النص المقدس وسنة رسول الله. هذه العودة إلى المصادر الغالية على دعاة السلفية تتطلب إذن تكويننا لغويا مناسباً. فدون الفهم الشخصي للنصوص التي تؤسس الدين والحياة الأخلاقية، سيجد المؤمن نفسه دائما تابعا إن قليلا أو كثيرا للوسطاء الروحيين (المفسرون، المرابطون، إلخ) ودون شك مجبرا على تحمل رهبانية منافية لروح الإسلام.

وهكذا يجب على النشاط البيداغوجي لصالح اللغة العربية، في المنظور الإصلاحي، أن يفضي إلى انتصار السنة النهائي. وهذا الانتصار للسنة يعني أن الشعب المسلم الذي أدرك

الجزائرية، كان
بضرورة تشجيع
لى إحاطة جيدة
اعتبارات الوجهة
ت نفسه دعائيين
سومة بالتنام أول
بأديسية في المجال

تحولا مفاجئا كي
دات 1936. فلئن
ن غاياتهم الثقافية
ت في الواقع تنويجا

كة الإصلاحية التي
ومنذ البداية، ظهر
ن يكتفوا بالقيام
يعتزمون الإسهام
الشخصية الوطنية

نضجه الثقافي، قد مكن كل مؤمن من الحصول على معرفة صحيحة للفرائض الدينية وفهما واضح لقيم إيمانه الروحية(1).

2. فضلا عن هذا الاعتبار، الديني الصرف، والذي يعكس أحد متطلبات السلفية الأساسية، فقد وجد الإصلاحيون تبريرا آخر لنشاطهم الثقافي في التاريخ نفسه. لم يكن في مقدورهم أن ينسوا بأن الماضي الثقافي للجزائر يتماهى مع تاريخ البلدان المغاربية وبشكل أوسع، بتاريخ البلدان الإسلامية ذات اللسان العربي. إن الغزو الفرنسي والفرنسة (الجزئية) التي تلتها، لا يشكلان في نظرهم سوى حادث تاريخي. بالنسبة إليهم، لا يلغى الحضور الفرنسي الماضي الثقافي للجزائريين فحسب، بل لا يغيران قيد أنملة من طموحاتهم الثقافية الأساسية.

لهذا ألفت الإصلاحيين يتوسعون في الحديث عن أمجاد ماضيهم بكثير من المحاملة، كلما سنحت لهم الفرصة لتذكير أتباعهم بانتماء الجزائريين إلى الأمة العربية. هذه النزعة إلى إيقاظ الإحساس بالخصوصية الجزائرية لدى إخوانهم وتمسيهم بالتضامن التاريخي والثقافي الذي يربطهم بالعالم العربي، حث الإصلاحيين على إيلاء مزيد العناية بالتخصص التاريخي الذي ظل إلى غاية تلك اللحظة خلوا من الأهمية في الدراسات العربية التقليدية في الجزائر. وقد تجلّى هذا الاهتمام في تخصيص مجلة ابن باديس "الشهاب" وعلى إثرها حل المنشورات -سواء باللغة العربية أو اللغة الفرنسية- ذات النزعة الإصلاحية أركاناً للشخصيات الكبرى للماضي الإسلامي أو المغاربي. كما أظهرت المدارس العربية "الحرة" التي كان ينشطها الإصلاحيون حماسا جما لنشر التعليم التاريخي بين الجيل النئى وتعزيز الشعور بالجنسية لدى التلاميذ (2).

لقد تمّ هذا التعليم التاريخي للإصلاحيين في البداية في خضم الارتجال والخلط. فضعف تجهيزهم الفكري وافتقارهم لأدوات العمل المناسبة (لاسيما كتب التاريخ المغاربي والجزائري، ذات التصور الحديث باللغة العربية) كل هذا صعّب مهمة المعلمين الإصلاحيين ودفعهم إلى تغذية الشعارات والأساطير على حساب المعرفة التاريخية. وقصد

تزويد زملائه بمصنف في التاريخ الوطني باللغة العربية، سعى الشيخ مبارك الميلي إلى وضع كتاب سماه "تاريخ الجزائر في القديم والحديث (3)، وفي هذا السياق كذلك يندرج كتاب أحمد توفيق المدني : كتاب الجزائر (4).

وهكذا، إن وضعنا جانبا الوجه الديني للصرف للدعاية الإصلاحية، يمكننا القول بأن أساس النشاطات البيداغوجية والخطابية والأدبية لابن باديس وأصحابه، كان يرمي إلى إعطاء الثقافة الجزائرية محتوى إيجابيا وتحسيس الجزائريين بخصوصيتهم الثقافية. إن الإصلاحيين، بعد أن لاحظوا بأن التعليم العام يضرب صفحا عن ماضي بلادهم الثقافي وبأنه في كل الأحوال ليس من مهام المدرسة الفرنسية ترقية الثقافة العربية في المستعمرة، شعروا بأنه من حقهم الإعلان بأن الشعب الجزائري المسلم يجب أن يعول على نفسه لضمان استمرار ثقافته الوطنية.

3. برزت الفكرة الوطنية كأساس للمذهب الثقافي للإصلاحيين. ذلك أن كل شيء مردود إليه في المحصلة. فالإصلاحيون لم يكونوا يدعون إلى بعث الثقافة الوطنية ويناضلون لصالح الاعتراف بالشخصية الوطنية العربية الإسلامية للجزائر فحسب، بل كانوا يعتمون بواسطة التعليم العربي الحر، بعث الروح الوطنية الحقيقية في مواطنيهم.

ذلك أن تنظيم التعليم العربي الحر لا يجب فصله عن الأعمال الاجتماعية والدينية والثقافية الأخرى التي يشرف عليها الإصلاحيون أو التي يتكفلون بها بأنفسهم. هذه الأعمال المختلفة كانت تصبو بالفعل إلى تعزيز التجهيز المدرسي والاجتماعي والثقافي للأمة. ولكن لما كانت مموّلة مباشرة من قبل المسلمين ومسيرة إداريا من قبلهم بكل استقلالية، كانت تستدعي مجموعة هائلة من التضحيات والمبادرات وتفترض حركة واسعة من التضامن الجماعي. في الوقت عينه كانت تشكل حقلًا تجريبيًا نزيها للغاية بالنسبة للمسلمين.

وكان الإصلاحيون بدفع من إخوانهم إلى القيام بإجازات جماعية ووطنية صرفة، سواء من حيث أصلها وغايتها، يسعون إلى تغيير ذهنية مواطنيهم، يجعلهم يتحولون من رعايا

للفرائض الدينية

لطلبات السلفية

سسه. لم يكن في

المغربية وبشكل

فرنسة (الجزئية)

لا يلغي الحضور

مواجهتهم الثقافية

كثير من المجاملة،

ربية. هذه التزعة

التضامن التاريخي

الغاية بالتخصص

العربية التقليدية

"وعلى إثرها جل

إصلاحية أركانها

المدارس العربية

بين الجيل الفتي

الارتجال والمخلط.

التاريخ المغربي

مهمة المعلمين

التاريخية. وقصد

وخدم وغسر مسؤولين في الغالب إلى رجال قرار وتزويدهم بروح المبادرة والمسؤولية، بكلمة واحدة إلى إيقاظ الفضائل الاجتماعية التي تجعلهم أناسا أحرارا في نفوسهم. من هذا المنظور، كان في مقدور التعليم العربي الحر الذي كان الإصلاحيون يصدون تنظيمه، أن يظهر كمدرسة للتربية المدنية للجزائريين المسلمين وكذا كأداة للتثقيف. كان هذا التعليم يوفر لهؤلاء الأفق المحمّس الذي يجعلهم يستغنون عن الإدارة الفرنسية والقدرة على ابتكار تعليم عربي حديث متماش مع حاجاتهم. ورغم التضحيات التي كان عليهم تقديمها، ورغم الخيبات المرة أحيانا، فإن العمل المدرسي للإصلاحيين قد أعطى للعديد من الجزائريين الإحساس المريح بأنهم لم يعودوا "مجموعة من الأهالي" كان البعض يعدها طواغية مجموعة قليلة لا يعتد بها، بل بأنهم يشكلون، على نحو من الأنحاء، دولة صغيرة مسلمة في الدولة.

لقد ألقى المذهب الإصلاحي في المجال الثقافي الترجمان التام له في العمل المدرسي للفريق الباديستي. ذلك أن التعليم العربي سمح لهذا الفريق بتطبيق بعض أفكاره العالية عليه والتأثير الفعال على توجيه الشبيبة صوب الإسلام الإصلاحي والقومية العربية. وبفضل نشاطهم تجاه الشباب، في إطار التعليم العربي الحر، كان الإصلاحيون يأملون في التمكن من تغيير الروح العامة للجماعة بحيث يصبح مذهبهم الثقافي مذهب جميع الشعب الجزائري المسلم.

II. التعليم العربي "الحر"

إن العمل المدرسي الذي قام به الإصلاحيون الباديستيون جدير بالعناية لعدة اعتبارات (5). فمن حيث سعته، يتجاوز هذا العمل المحاولات السابقة في مجال التعليم الإسلامي الخاص privé. ومن حيث أهمية بعده الثقافي، يشكل دون شك أحسن مساهمة

للحركة الإصلاحية الباديسية في التطور العام للأمة الإسلامية في الجزائر، خلال ما بين الحربين.

أ. الوجه الاجتماعي للمسألة

إننا لا نعترم القيام بمجرد واف لصنيع الإصلاحيين في المجال المدرسي. فما يعنينا أكثر في هذه المسألة ليس هو الوجه الإحصائي بل الصدى النفسي والاجتماعي للحدث الثقافي الذي كان يمثله بالنسبة للجزائريين المسلمين التعليم العربي الحر الذي قام بتنظيمه أو على الأقل الذي دعا إليه الإصلاحيون الباديسيون.

والحال أن انعدام الاحصائيات الدقيقة والمنظمة، في المنشورات الإصلاحية نفسها أبطل كل محاولة تقييمية حساسية للمدارس التي كان يشرف عليها الإصلاحيون خلال الثلاثينيات. بوجه عام يمكننا التسليم بأن كل وحدة إصلاحية كانت تتوفر على قسم أو عدة أقسام ومعلم أو عدة معلمين للغة العربية (6).

وخارج الإشارات الرسمية الصادرة عن المسؤولين الإصلاحيين الرسميين، قدّمت أرقام ثروية للغاية *fantaisistes* من قبل دعاة وخصوم القضية الإصلاحية، إما بدافع طمأنة السلطات العمومية أو على العكس بدافع ترويعها حول موضوع التعليم العربي الحر (7). كانت التقديرات العددية للتلاميذ المختلفين على المدارس الإصلاحية ما بين واحد وعشرة. بيد أننا إذا أخذنا في الحسبان الإشارات الرسمية المقدمة من قبل الشهاب المتعلقة بالوحدات الإصلاحية التي كانت تسدد اشتراكاتها للصندوق المركزي للحركة والتي كانت توحى ببعض الازدهار، فبالإمكان تسجيل عدد 70 مدرسة وقسم أو قسمين (باستثناء بعض المؤسسات الإصلاحية الكبيرة التي تتكون من عدة أقسام مثل ما هو موجود في العاصمة وقسنطينة وتلمسان) بالنسبة للفترة 1934-1935. وبناء على هذا الأساس، يمكننا الخلوص إلى عدد متوسط: مائة قسم وحوالي 30000 تلميذ (من حين).

المبادرة والمسؤولية،
في نفوسهم.

الإصلاحيون بصدد
كأداة للتثقيف. كان

إدارة الفرنسية والقدرة
يات التي كان عليهم

قد أعطى للعديد من
كان البعض يعدها

الأمناء، دولة صغيرة

له في العمل المدرسي
ض أفكاره الغالية عليه

نومية العربية. وبفضل
يون يأملون في التمكن

مذهب جميع الشعب

جدير بالعبارة لعدة

سابقة في مجال التعليم

ن شك أحسن مساهمة

هذه الأرقام يجب الاعتراف بذلك لا تعكس تماما تقدم التعليم الحر الإسلامي خلال الثلاثينيات. ذلك أنه ابتداء من 1931، بدفع من جمعية العلماء، برزت مدارس ابتدائية عربية حرة في كل الأماكن من الوطن، وقد أمكن الوقوف على تجديد للتعليم العربي الخاص، خارج التأثير المباشر للإصلاحيين. لا شك في أن نشاط العلماء كان متزايا ومحفزا. وهكذا سارعت العديد من الأسر المرابطية الخريصة على إشعاعها الفكري والمتأثرة بالتقدم، إلى تحديث تعليمها إما لمناسبة الوحدة الإصلاحية المجاورة أو للتكيف مع الحركة الثقافية لزمانها(8).

كما نسجل أن مدارس عربية حرة أنشأتها وسيرتها هيئات خيرية خاصة (خاصة لصالح اليتامى) كانت تستجيب تماما للمعايير الإصلاحية (تعليم حديث للغة العربية، تعليم ديني سلفي) دون أن تكون تابعة فقط للتنظيم الإصلاحي. إن وجود مثل هذه المدارس وكذا التحديث التدريجي للتعليم المرابطي كانا يشهدان على النجاح الواسع الذي حازته الدعاية الإصلاحية لصالح التعليم العربي الحر في الجزائر.

لم يكف انتشار التعليم الإصلاحي للغة العربية عن التقدم رغم الصعوبات المادية والعراقيل الإدارية (9). وهكذا في بداية 1936، وجد التنظيم الإصلاحي نفسه غير قادر على تلبية جميع طلبات المراكز التي كانت تفتقر إلى مدرسي اللغة العربية. وهذا رغم التزايد الملحوظ لعدد الطلبة المختلفين على الدروس الإصلاحية بقسنطينة وكذا عدد الجزائريين المتخرجين من جامع الزيتونة (10).

لقد أفرغ تطور التأثير الثقافي للحركة الإصلاحية، بالموازاة مع انتشار صيتها السياسي، غداة المؤتمر الإسلامي الجزائري الأول في جوان 1936، صفوف خصوم المرابطين الشرسين، المسلمين المتحسين بالجنسية الفرنسية، أنصار الاندماج الفرنسي الإسلامي التام، الناطقين باسم أوربيي الجزائر). وسرعان ما امتد الخوف إلى الأوساط الحاكمة في العاصمة. وهكذا تبنت الإدارة سياسة جديدة إزاء الحركة الإصلاحية، سببها منها إلى تقليص تدابير الرفق أو التسامح تقليصا جها. ومنذ بداية 1937، بدأت ترسم في

الأفق ردة فعل إدارية ضد نشاطات الإصلاحيين الثقافية (11). فالمدارس التي كانت إلى غاية تلك اللحظة تشغل دون مشكلة هددت بالإغلاق لأنها تفتقر إلى رخص رسمية قانونية (12). تفاقم هذا الوضع حينما تحصلت الإدارة الجزائرية من الحكومة على أمر يقضي بتعزيز التشريع الساري المفعول، في مجال تعليم الأهالي، بمرسوم 8 مارس 1938 (13).

وهكذا كان تطبيق هذا المرسوم بمثابة ضربة قاسية لعمل الإصلاحيين المدرسي. ونحلت هذه الضربة في توقيف الانتشار الثقافي للحركة الإصلاحية وانحسار التعليم العربي الحر في الجزائر الذي تعاضم إلى غاية الحرب (1939). كما ثببت المتاعب الإدارية أكثر فأكثر جهود العديد من المعلمين الإصلاحيين، الذين لما كانوا على جهل بخبايا الإجراء، لم يوفقوا في تقديم جميع الوثائق المطلوبة للحصول على الرخصة التي تمكنهم من فتح مدرسة عربية حرة جديدة أو الترخيص الذي يمكنهم من مواصلة التدريس في المدارس العربية الموجودة سلفا.

وهكذا يبدو وكأن موقف الإدارة إزاء التعليم الإصلاحي يخضع لمتطلبات سياسة عالية (الأمن الداخلي، الهيمنة الثقافية للمدرسة الفرنسية إلخ) لكن، ودون تجاهل هذه المتطلبات، كانت هناك سلطات ولائية أو بلدية متبصرة للغاية ودون شك مشبعة بالتسامح غير معارضة تماما للتعليم العربي الحر المنشط من لدن الإصلاحيين. (في هذا الصدد، إن مثال قسنطينة، حيث لم ينفك تعليم ابن باديس يزدهر، دال على ذلك).

يجوز لنا أن نفترض أنه فضلا عن هذه الاعتبارات السياسية كان هناك في صلب مواقف الإدارة إزاء التعليم الإصلاحي سوء فهم عميق. أي سوء فهم طبيعته الحقيقية وبعده الفعلي. فحل الملاحظين الفرنسيين المشهورين بدرائتهم بالشؤون الإسلامية كانوا قسما يعالجون المسألة الإصلاحية بكل الرزانة المطلوبة. فالصورة التي كانوا استنبطوها عن تعليم الإصلاحية بخاصة، تبدو لنا مساوقة أكثر لترعة مناهضة للعرب أو للإسلام، منه واقع الأشياء.

الحر الإسلامي
برزت مدارس
تجديد للتعليم
مما كان مثالا
معناها الفكري
أو للتكيف مع

خاصة (خاصة
لغة العربية، تعليم
ل هذه المدارس،
السع الذي حازته

الصعوبات المادية
ي نفسه غير قادر
عربية. وهذا رغم
منطية وكذا عدد

مع انتشار صيتها
صفوف خصوصها
الاندماج الفرنسي
لخوف إلى الأوساط
الإصلاحية، سعبا
19، بدأت ترسم في

إن استعراض جميع الآراء المأذونة التي تعرض التعليم الإصلاحي كمدرسة للتعصب والشغب السياسي والحث على الكراهية العنصرية والجهاد ومن ثم فهي تنكر عليه أي قيمة تربوية. ، قد يبعث على الملل. إن مثل هذه التصورات تدرج تماما في الرؤية الكلاسيكية للأهلي l'indigène التي قامت بتصلبها العقيدة الاستعمارية dogmatisme. بطبيعة الحال، لم يكن هؤلاء يعدمون المظاهر قصد تدعيم مثل هذه الفرضيات فالشعارات التي كان يسخرها المعلمون الإصلاحيون لم تكن تحيل على القيم الفرنسية ("الجزائر وطني والإسلام ديني والعربية لغتي"). كما أن الأناشيد المدرسية المختلفة للمدارس الحرة كانت ذات رنين وطني (14). لكن بمعزل عن هذه التظاهرات الخارجية، المعجولة لإرضاء الترععات العاطفية الناشئة عن التيار الوطني، ماذا بقي في المجال البيداغوجي والثقافي الصرف؟

ب. التصور العام للتعليم الإصلاحي

إن المسعى الإصلاحي في المجال المدرسي كان يرمي إلى تصحيح ما أمكن الوضع الثقافي الذي كان المسلمون الجزائريون يصفونه بالجائر جدا، وبأنه مناقض للرسالة التحضيرية التمديدية لفرنسا. ودون الاحتفال بالعقبات التي أقامها النظام الاستعماري. اجتهد الإصلاحيون في القيام بعمل مدرسي من شأنه تحسين الوضع الفكري للأمة والمساهمة في ترقيتها الأخلاقية والاجتماعية، دون أية مساعدة رسمية ورغم العقبات المتنوعة ذات الطابع الإداري.

لكن، لما كانت الوسائل المادية للفريق الباديسي، في بداية الأمر، متواضعة، ولما كان الوعي السياسي للمسلمين الجزائريين في بداياته، اصطدم الإصلاحيون بأنواع مختلفة من الصعوبات ذات الطابع النفسي وهذا دون حساب الصعوبات الإدارية التي تختلف

باختلاف الظروف بل اللعبة السياسية الخاصة بكل إقليم وبل التدابير الشخصية لكل ممثل للسلطة.

ورغم أن جميع هذه العناصر كانت غير مواتية للنشاط الثقافي للإصلاحيين، فإن هؤلاء لم يفقدوا الشجاعة، وحاولوا تحريك حماس تلاميذهم والمتعاطفين معهم بالإحالة على "مثال تونس الجميل" في مجال التعليم العربي الحر (15) وبالتحجج بالتعليم الديني المنظم من قبل الجمعيات التبشيرية والكنيسة الكاثوليكية في الجزائر (16).

1. *الاعتبارات العامة:* في مقال مؤرخ بفيفري 1930 يمكن اعتباره ميثاق التعليم العربي الحر في الجزائر عرض فريق الشهاب المربرات التي تنافح من أجل التعليم الإسلامي الخاص privé ومبادئ تنظيمه. إن تحليل هذا المقال (17) سيوضح بشكل أحسن المقاصد الثقافية للحركة الإصلاحية الباديسية :

"إن الأرقام الحاضرة تدل على أن البلاد لم تحظ في هذا المدى المديد خطوة جديدة تبعث على الارتياح. لأن معدل عدد المعلمين سواء التعليم الفرنسي الابتدائي أو الثانوي أو العالي لا يربو على إثنين في المائة وذلك لفقر البلاد من المدارس الكافية، وجمهرة المتعلمين طبعاً هي من أبناء القرى والواحات والأطراف البادية.

"والصلاح في رأينا وسيلتان لا ثالثة لهما: إحداهما قيام المستنيرين المتسلحين بالإيمان الصادق والوطنية الصحيحة بتأسيس جمعية عامة أو على الأقل تأسيس جمعية في كل عمالة من العمالات الثلاث فيدعمون تلك الجمعية أو الجمعيات ببرنامج محكم يتناول في طالعة مواد وجوب تأسيس المدارس الابتدائية في البلدان والقرى لتعميم التعليم الابتدائي الحر فرنسي والعربي...

"أما المالية التي تكفي لد هذه المدارس فينبغي أن يكونها سراتنا الأثرياء ونهاؤنا... (19)

"لكن هذه الوسائل تحتاج إلى همم شماء وإلى عزائم فولاذية وإلى شجاعة. حقا إن أينما ممن يجمع هذه الخلال فئة إن لم تكن كثيرة العدد فهي كافية ونحن واثقون أنهم عند

اطلاعهم عما كتبناه يشعرون بهذا الواجب المقدس ويتحمسون له. لكن الذي يعز وجوده هو البادئ بالعمل وأين هو؟

"ومهما كان الأمر سواء وجدنا من نشدهم أو أخفقنا وسواء وفقنا أو ضلنا فإننا قد قلنا كلمتنا الأخيرة وهي أننا مشرفون على الحقوة وإذا لم نتدارك الأمر فإننا سنعود بعد خمسين سنة أترا بعد عين...". (20).

من هذا النوع من البيان نستخرج نقطتين أساسيتين: أ) التعليم الذي تصوره الإصلاحيون كان تعليماً ابتدائياً، ب) هذا التعليم الإسلامي للغة العربية لم يقص تعليم اللغة الفرنسية.

السمة الأولى للتعليم العربي الحر الذي تولاه الإصلاحيون في الجزائر تكمن في أنه صيغ أساساً كتعليم ابتدائي. كانت المدارس الحرة تتحدد بوصفها مدارس ابتدائية صغيرة من قسم واحد أو قسمين ليس إلا. ولم يكن التعليم المقدم فيها يتجاوز الطور الابتدائي. بعض هذه المدارس كانت تقدم لبعض التلاميذ النجباء تكويناً أكبر بحيث تعدهم لتحضير شهادة الدراسات الابتدائية العربية (21). هذه الشهادة كانت تفضي إلى التعليم الثانوي باللغة العربية، الذي كان يتولى أمره التعليم الإصلاحي بقسنطينة الذي كان بدوره يعد للدراسة بجامع الزيتونة بتونس.

أما مستوى التعليم بالمدارس الحرة فكان يختلف من مكان إلى آخر، وفق الكفاءات الخاصة بكل معلم إصلاحي. فهذه المدرسة الحرة مديرتها معلم شاب فرغ لتوه من الدراسة الأولى من الدراسات الزيتونية وذاك بإمكانه أن يفتخر برعايته من قبل شيخ ذي تجربة وثقافة واسعة (مثل البشير الإبراهيمي بتلمسان ومبارك الميلي بالأغواط).

وحتى البرامج نفسها لم تكن موحدة (22). فكل معلم إصلاحي كان ينظم تعليمه وفق كفاءاته الخاصة. وما كان يهمه هو أن تقوى "المدارس الحرة" على تدريس المبادئ الضرورية للدين (القرآن، الحديث، الأخلاق الإسلامية، العقيدة) وتقديم تدريس قاعدي للعربية (النحو، اللغة، تاريخ الإسلام). بعض المدرسين الإصلاحيين الموهوبين كانوا يكتبون

يادرون في دروسهم بتقديم تعليم ثانوي يتناول المواد الشرعية (تفسير القرآن، الفقه) وكذا المواد اللغوية والأدبية (تعميق النحو وفق شروح المصنفات الكلاسيكية مثل قطر ابن هشام وألفية ابن مالك، الأسلوبية العربية إلخ). غير أن المحاولات من هذا القبيل ظلت عبارة عن استثناءات، إذ كان جل المدرسين الإصلاحيين يقتصرون على مبادئ اللغة العربية ومبادئ الدين.

انطلاقاً من 1931، حاولت جمعية العلماء أن تأخذ بزمام مجموع المؤسسات الإصلاحية ومن ثم الإشراف وتسيير المدارس الحرة مباشرة. لكن، خلال الستين الأوليين أو الثلاث سنوات من وجودها، اجتهدت ج ع م ج قبل كل شيء في ترسيخ صيتها ومكانتها وتنصيب هياكل جهازها. وهكذا ظل التعليم الإصلاحي إلى غاية نشوب الحرب العالمية الثانية، صنيع جمعيات ثقافية إسلامية صغيرة (23) كما كان من قبيلبادرات الفردية أكثر منه من قبيل التنظيم البيداغوجي الخاضع للتشاور.

بعد مرحلة من التردد (1925-1931) وبداية تنظيم على الصعيد الوطني (1931-1935)، تحت رعاية جمعية العلماء، أخذ التعليم الإصلاحي يؤتي أكله. وهكذا أخذ عدد الحائزين على الشهادات باللغة العربية يزداد أهمية. كما أن عدد الطلبة المختلفين على دروس الإصلاحيين بقسنطينة بدأ يتعاضم. أما عدد الطلبة الجزائريين الذين وجههم الإصلاحيون إلى الزيتونة فقد ارتفع هو الآخر. لقد سمح المؤتمر الإصلاحي الأول لسبتمبر 1935 للحركة الباديسية بالقيام بأول حصيلة مشجعة للغاية (24) في المجال المدرسي وكذا في المجالات الأخرى.

لما أدركت الحركة الإصلاحية الجزائرية الأهمية العددية وسعة تأثيرها الديني والثقافي، سعت إلى ترمين تعليمها وهذا بالسهر أكثر على نوعية المعلمين الواجب توظيفهم. والحال أن جل هؤلاء كانوا تقريباً من خريجي الزيتونة. وهذا جعل ابن باديس يصرح بوضوح بأن للعلماء حق النظر في سير الدراسات الزيتونية.

لكن الذي يعز وجوده

فقطنا أو نحللنا فإننا قد

الأمر فإننا سنعود بعد

التعليم الذي تصوّره

العربية لم يقص تعليم

الجزائر تكمن في أنه

مدارس ابتدائية صغيرة

جاوز الطور الابتدائي.

بمحت تعدهم لتحضير

سي إلى التعليم الثانوي

الذي كان بدوره يعدّ

آخر، وفق الكفاءات

ب فرغ لتوه من الطور

قبل شيخ ذي تجربة

اط).

حي كان ينظم تعليمه

"على تدريس المبادئ

وتقدم تدريس قاعدي

الموهوبين كانوا كانوا

تمة مواقف عديدة ومختلفة وقفها ابن باديس من مسجد تونس الأكبر، تبين أن زعيم المدرسة الإصلاحية الجزائرية لم يكن راضيا قط على تنظيم ومحتوى وروح التعليم الزيتوني بخاصة (25). ودون الذهاب إلى تسفيه شيوخ المؤسسة العتيقة الذين كان بعضهم لا يزالوا يستثرون إعجابهم، كان ابن باديس يلوم أغلبية السلك التعليمي الزيتوني عن خموله وروحه الميالة للرتابة والتوجه المعادي للإصلاح الثانوي في مذهبهم (26). كل هذا يدعو إلى الاعتقاد بأن ابن باديس كان يشعر بحجية مرة وهو يرى طلبته القدامى الذين تكونوا بآفة في المنظور الإصلاحي (مع الأمل في جعلهم الإطارات الفكرية والدينية للأمة الإسلامية الجزائرية)، يتبنون الروح الزيتونية وعدم إظهارهم، وقد فرغوا من دراساتهم، أي نوع من الحماس للقضية الإصلاحية في بلدهم.

لم يكن تفصل التعليم الإصلاحي الجزائري مع التعليم الزيتوني إذن يرضى الفرح الباديسي الذي كان المثل الذي يسعى إلى بلوغه هو الحصول على تنظيم مدرسي وحيوي يشمل أطوار التعليم الثلاثة والحصول أيضا على كلية إسلامية جزائرية تشرف على الحلقات الدراسية الإصلاحية بقسنطينة. هذه الفكرة التي طالما كررها ابن باديس قد صيغت بصريح العبارة في تصريح أدلى به ابن باديس للصحيفة الإصلاحية ذات اللقب الفرنسي : La Défense الذي يقول فيه ما معناه "لقد طالبت بكل الإلحاح الذي يقتضيه الواقع الحالي بإنشاء جامعة إسلامية تحاكي من حيث جميع الوجوه الجامعات الموجودة عند إخواننا في الدين وجيراننا بالشرق والغرب، وهذا إما في العاصمة أو في إحدى المدن الجزائرية الكبرى" (27).

غير أن تنظيم التعليم العالي الإسلامي لم يكن تابعا فقط للجماعة الإسلامية، هذا إن سلمنا بأن هذه الجماعة قادرة على أن تتكفل بمفردها بمصاريفه المالية. كان من الصعب على الإدارة الفرنسية أن تسمح بإنشاء مثل هذا التعليم بينما كانت المدارس الرسمية الثلاث بالعاصمة وتلمسان وقسنطينة تحديدا "مدارس عليا إسلامية" (28). لهذا لم يكتب

التحقيق لأمل ابن باديس. وقد احتفظ النظام المدرسي للإصلاحيين الجزائريين دائما بطابعه الابتدائي أساسا ما عدا، بطبيعة الحال، الحلقات الدراسية لقسنطينة (29).

لم يكن التنظيم المدرسي الإصلاحي قويا بالقدر الكافي بحيث يؤمن قاعدة عددية ضرورية لإقامة تعليم عال جدير بهذا الإسم. ورغم أن عدد المدارس الإصلاحية كان دائما نسبيا، فإنها لم تكن تعد بالضرورة للدراسات الثانوية. فحل المدارس الإصلاحية، لما كانت تفتقر إلى سلك تعليمي ذي قيمة، اكتفت بأداء دور متواضع جدا: نحو أمية الطفولة المسلمة وتمكين الفلاحين المستقبليين والعمال وصغار التجار من قراءة النصوص الدينية بكيفية صحيحة ورعا الاستعلام عن طريق الصحافة ذات اللغة العربية. فضلا عن هذا، كان غياب نظام المنح يمنع نجباء المدارس الحرة من مواصلة دراساتهم الثانوية باللغة العربية بقسنطينة أو في غيرها من الأماكن.

لن نغفل بالفعل بأن تلاميذ المدارس الحرة ينحدر جلهم من الأوساط الشعبية. صحيح أن العديد من البرجوازيين الراغبين في إظهار التعاطف مع التركة الوطنية والإصلاحية لم يتوانوا في إرسال أبنائهم إلى المدارس الإصلاحية. ولكن ذلك كان في كثير من الأحيان يتم من باب التباهي أكثر منه من باب التعلق بالثقافة العربية. ذلك أن أبناء البرجوازية الإسلامية كانوا مندورين قبل كل شيء للمدرسة الفرنسية، الوحيدة التي كانت تمنح شهادات ضرورية للنجاح المادي سواء في المسارات الإدارية أو في الأعمال.

في مقابل ذلك، كانت المدارس الحرة تشكل بالنسبة لجزء كبير من الشبيبة الإسلامية تنمية للطبقات البسيطة المتواضعة جدا الأفق الفكري الوحيد. والحال أن هذه المدارس إصلاحية لم تكن تؤمن أي منفذ شغل فحسب، بل إن تعليمها لم يكن له أي انفتاح على تخصصات الحديثة الضرورية لترقية الفرد الاجتماعية. فمبادئ الجغرافية والحساب والفيزياء والعلوم الطبيعية التي كانت بعض المدارس الإصلاحية تفتخر بتقديمها لم يكن لها سوى بعد تافه. ونظرا لغياب معلمين مؤهلين من أجل تدريس التخصصات الحديثة،

الأكثر، تبين أن زعيم وروح التعليم الزيتوني كان بعضهم لا يزالون يتوون عن حملوه وروحه. كل هذا يدعو إلى ائامى الذين تكونوا بأناة الدينية للأمة الإسلامية دراساتهم، أي نوع من

توونى إذن يرضى الفريق على تنظيم مدرسي وطني جزائرية تشرف على كررها ابن باديس قد الإصلاحية ذات اللسان كل الإلحاح الذي يقتضيه الجامعات الموجودة عند سعة أو في إحدى المدن جماعة الإسلامية، هذا المالية. كان من الصعب كانت المدارس الرسمية أمية" (28). لهذا لم يكتب

ونظرا لانعدام الكتب العلمية باللغة العربية ، اضطرت المدارس الإصلاحية الحرة إلى أن تنكض على دورها الأصلي: أن تظل مدارس ابتدائية لتعليم الدين ومبادئ اللغة العربية. والحال أن الإصلاحيين لما كانوا على وعي بعجزهم عن تقديم تعليم دينوي حديث بالموازاة مع تدريسهم اللغة العربية الفصحى، التجأوا أحيانا إلى معلمين (مسلمين) يدرسون اللغة الفرنسية قصد تزويد تلاميذهم بتكوين مكمل بالفرنسية. وكان تطبيع المدارس الحرة بمعلمي اللغة الفرنسية ينطوي، فيما يبدو، على مزية مزدوجة تتجمل في تيسر التعليم الإسلامي الخاص وإظهار روح تسامح الإصلاحيين وتقديرهم للثقافة الفرنسية للإدارة.

2. تسامح الحركة الإصلاحية: يمكننا حقا أن نعتبر ميسما آخر للتعليم الإصلاحي وهو كونه لم يكن يقصي تعليم اللغة الفرنسية. فلم يكن يدور بخلد الزعماء الإصلاحيين قط تأليب التعليم الإسلامي الخاص ضد التعليم العام ولا الدعوة إلى تأليب الثقافة العربية ضد الثقافة الفرنسية كما كان يعتقد العديد من الملاحظين السطحيين. فالمسؤولون الإصلاحيون كانوا واعين تماما بالقيمة التربوية للتعليم اللاتيني ويعترفون طوعا بالخدمات الجليلة التي قدمتها المدرسة الفرنسية لبلادهم.

لم يكن الإصلاحيون الباديسيون يتصورون حقا ثقافة جزائرية قائمة على الأحادية اللغوية العربية الصرفة، رغم أن الأغلبية منهم كانت تجهل تماما الثقافة الفرنسية. هل كان ذلك بدافع روح التسامح وبناء على نزعة إنسانية أصيلة أم بدافع دعائي وانتهازي؟ هناك في الظاهر بعض الغموض في المواقف الثقافية للإصلاحيين. ومن المحتمل أن يكون ابن باديس وأصحابه قد اقتنعوا بما اقتناع بأن أحاديثهم اللغوية العربية لا تجلب الرضى الفكري المأمول ولا تعدهم بالقدر الكافي لدور المربي الذي كانوا يعتزمون القيام به في المجتمع الجزائري لزمانهم (30). كما يمكننا أن نتصور بأنهم آثروا الواقعية على التمسك العقيدي وأنهم ركبوا إلى عدم محاربة تطلعات الشبيبة الإسلامية (31). فهذه الشبيبة كانت في الغالب تشعر فعلا بأنها منجذبة إلى الثقافة الفرنسية.

هذا ويمكن القول بأن الإصلاحيين لم يظهروا في أي وقت من الأوقات بأهم الخصوم الألداء للمدرسة الفرنسية. صحيح أنهم لم ينسوا أو يتناسوا بأن التعليم الفرنسي كان يتم في الغالب على يد معلمين مسيحيين (أو يهود) ، وهذا كان أخطر في نظرهم، على يد معلمين غير مكترئين أو معادين صراحة لأي عقيدة دينية. لم يكن الإصلاحيين يخشون قط التعليم اللاتيني في حد ذاته، فما كانوا يخشونه أكثر هو الاختيار الحصري للغة الفرنسية من قبل المسلمين، وهو اختيار قد يفضي إلى مسخ الشخصية وهينة المجال للقضاء على اللغة العربية وكذا القضاء على الإسلام لدى الأجيال الجزائرية الشابة ذات الأصل الإسلامي.

إن احتمال هيمنة المدرسة الفرنسية التامة على الشبيبة الإسلامية للجزائر كان يربح دون شك الإصلاحيين الذين كانت وسيلة تأثيرهم الوحيدة هي اللغة العربية. ولا ريب في أن الإصلاحيين قد عانوا العزلة الثقافية التي صاروا إليها بسبب جهلهم اللغة الفرنسية. ومما لا شك فيه أيضا أن أحاديثهم اللغوية كانت تنوء عليهم وكانوا يستشعرون المرارة وهم يرون إخوتهم في الدين الفرنسيين يندرجون اندراجا منسجما في النظام الفرنسي.

يجب القول بأن العديد من العلماء الإصلاحيين لم يكونوا يبذلون أي جهد للتكيف مع الوقائع الجزائرية. بعضهم كان وسم ، سواء عن طريق اللغة أو اللباس، طرائق عيشهم تيسم العروبية arabisme المشتطة التي كانت أحيانا تميل نحو الغرائبية exotisme (32). بعض الآخر كان يتظاهر بتجاهل الظاهرة الفرنسية في الجزائر، وعدم الاكتراث بالتطور الثقافي والاجتماعي لبلادهم ويجيون بفضل الكتاب والصحافة العربية في عالم من الأوهام وفي جنة شرقية خيالية. لقد أصبح جهل الفرنسية لديهم وعدم فهم الأفكار الجديدة والعجز عن مواكبة إيقاع الحياة الجزائرية قلت أصبح لديهم لا مصدر قلق بل أصبح على نحو مفارق سببا من أسباب الافتخار. وهذا لم يكن ليحلب لهم تعاطف الشبيبة المسلمة المتكونة في المدرسة الفرنسية ولا حتى صداقة إخوتهم المفتحين على ثقافتين (33).

كان فريق الشهاب يأسف أسفا جما لسوء التفاهم السائد بين المعريين والفرنسيين المسلمين(34). فلما أدرك الزعماء الإصلاحيون بأن أمتهم لن تحيي شيئا من تأرجحها بين أحاديث لغويتين غيورتين، وأن الوحدة الوطنية التي يطمحون إليها لا يمكن أن تتحقق في صلب الفرقة الثقافية، راحوا يأملون علانية انفتاح المسلمين على الثقافة المزروجة. وجهة النظر هذه عبر عنها ابن باديس نفسه منذ 1926: [توجد في هذه البلاد لغتان شقيقتان، إحداهما عربية والأخرى فرنسية. ونأمل في أن تتعاون اللطات المسؤولة والشخصيات التي تتمتع بالوسائل المادية حتى تحقق تعليما مزدوجا فرنسيا وعربيا يستفيد الجميع من ثمراته] (35).

استعاد مدير الشهاب هذه الفكرة بعد ذلك بنفس القناعة قائلا: [يعلم قراؤنا بأننا نكف عن الإعلان في كل مناسبة بأن التعليم العربي والفرنسي ضرورة حيوية بالنسبة لجزائريين. ولهذا سندعم دوما كل جهد ومبادرة لصالح هذا التعليم لمصلحة الجزائريين]. (36).

أما الشيخ الطيب العقبي فقد عبر عن الرأي نفسه قائلا: [وما يعزز أكثر الصلات بين المسلمين والآخرين هو نشر التعليم والتربية وكذا توحيد برامج التعليم] (37) [بالعربية والفرنسية. فضلا عن هذا، يجب توسيع هذا التعليم المزوج بين الجالياتين] (38).

هكذا نرى بأن المذهب الثقافي الإصلاحي لم يكن من الوجهة القبلية منفلقا على كل ما هو أجنبي على العروبية. فالعديد من الشخصيات الإصلاحية (وهي ذات صيت واسع الواعية بعدم فعالية الأحادية اللغوية العربية الصرف في المجتمع الجزائري الحديث، بذلوا كل ما في وسعهم لتزويد أبنائهم الشخصيين بتكوين فرنسي متين أملا في أن يسروا لهم الارتقاء الاجتماعي والنجاح المادي (39). فالشيخ العقبي الذي اشتهر بكونه من المتحمسين للوهابية الأكثر صلابة وأحد دعاة العروبية صرح لروبير راندو (في 1933): [أنا من الأنصار المتحمسين للتعليم الفرنسي في جميع الأوساط وجميع الطبقات

الاجتماعية] (40). وكانت الشهاب لا تفوت أي فرصة للإشادة بالشبيبة الإسلامية التي [تعاطى بحماس العلوم الدنيوية والدراسات الأدبية العليا بفضل اللغة الفرنسية السامية دون إغفال لغتهم العربية الشريفة لغة دينهم وأمتهم وتاريخهم المجيد] (41).

ومن ثم فنحن بعيدون عن التعصب الذي كان يرمى به الإصلاحيون الجزائريون. لكن، لئن كان هؤلاء يبدون الرضى إزاء إخوانهم الذين كانوا يمتلكون ثقافةً مزدوجة ويظنون أوفياء للإسلام، فإنهم كانوا بالمقابل قساة إزاء "المفرنسين" الذين كانوا يرفضون الاندماج الاجتماعي والثقافي في جماعتهم الأصلية ويبحثون بشغف عن الاندماج في الأمة الفرنسية. ومن أجل محاربة الجهل وكذا مكافحة الاستلاب الثقافي، عند جزء من شعبهم، سعى الإصلاحيون بحماس منقطع النظر إلى نشر الثقافة العربية في الجزائر.

فعلا، لقد كان التعليم العربي الحر الذي كان ينشطه الإصلاحيون عبارة عن تعليم مكمل ووطني في الوقت عينه. فبوصفه تعليما مكملا، كان منذورا لأن يخرج من الجهل عددا ما من الشبان المسلمين الذين كانوا محرومين من إمكانية إيجاد مكان في المدارس العامة (42). لكن فضلا عن هذا، كان هذا التعلم ذا بعد وطني، بما أنه كان ينشد توحيد الأمة الإسلامية وإذكاء الإحساس بالخصوصية الجزائرية فيها. هذا العمل الوطني كان يتطلب تربية إسلامية قاعدية وتكونا عربيا حتى ولو كان أوليا وإلا وجدت الأجيال الفتية الإسلامية نفسها في نظر الإصلاحيين عزلاء إزاء الفرنسية الثقافية والمعنوية التي كان يعتمدونها للتعليم العام في الجزائر.

كان التعليم العربي الحر إذن بالنسبة للإصلاحيين الأداة الأضمن للمحافظة على الروح الجزائرية التي كانوا يعتقدون بأنها مهددة بالابتلاع من قبل الثقافة والفكر الفرنسي. وهكذا كان الإصلاحيون، بمطالبتهم بالحق في تكوين إسلامي خاص باللغة العربية فضلا عن تعليم حدث في المدارس العامة، لصالح شبيبتهم، على وعي بأنهم يعكسون طموحات جماعتهم الثقافية، التي كانت حريصة أساسا على ألا تكون مقطوعة عن ماضيها العربي الإسلامي ولا مفصولة عن العالم العربي المعاصر.

من المعربين والمفرنسين
شينا من تأرجحها بين
لا يمكن أن تتحقق في
ثقافة المزدوجة. وجهة
البلاد لغتان شقيقتان
بها (...) إلهما العربية
تتمتع بالوسائل المادية
(35).

لا: [يعلم قراؤنا بأننا لم
رورة حيوية بالنسبة إلى
لتعليم لمصلحة الخاليتين

يعزز أكثر الصلات بين
التعليم] (37) [وهذا
التعليم المزدوج لفتيان

القبلية منغلقا على كل
وهي ذات صيت وشأن

رائري الحديث، بذلوا كل

لا في أن يسروا لهم سبل

اشتهر بكونه من المثبتين

روبير راندو (في 1933)

لأوساط وجميع الطبقات

فبناء على مثل هذه الاعتبارات ذات الطابع الثقافي والعاطفي نصّب الإصلاحيين أنفسهم مدافعين عن العروبة في الجزائر. ولهذا السبب، في نظر خصومهم، ظهروا لا عظمهر صانعي النهضة الثقافية العربية الإسلامية في بلادهم والمعجبين المتحمسين بالشعوب العربية "الشقيقة" فحسب، بل نخاعة كجنود نوع من الحرب المقدسة السياسية والدينية الرامية إلى تخليص الجزائر المسلمة من التأثير الفرنسي وبسط السيادة الحصرية للعروبة فيها.

III. الدفاع عن العروبة

منذ بدايات دعايتها الرسمية (1925)، عن طريق المنتقد ثم الشهاب، أكدت الحركة الإصلاحية الباديسية بوضوح نزعتها العروبية (43). غير أن هذه النزعة التي كانت في نشأتها ثقافية وعاطفية إن جاز لنا القول، اتخذت شيئا فشيئا منحى سياسيا كلما طرحت على الجزائريين المسلمين مسألة الاختيار بين مذهب الاندماجين ومذهب الوطنية الناشئة بعد أن تحطت النزعة العروبية للعلماء الإصلاحيين بشكل سريع مرحلة الطموحات الثقافية الصرفة والتي كان مؤدّاها الوحيد الوقائع الجزائرية، اكتست في الأخير مظهر إيديولوجية سياسية أخافت كثيرا الناطق باسم الرأي الفرنسي في الجزائر وقد أولتها السلطات المسؤولة كمذهب انفصالي مستوحى من الخارج إن قليلا أو كثيرا.

من الأهمية بمكان إذن مواكبة تطور الأفكار الإصلاحية في مجال النزعة العروبية.

أ) العروبة الثقافية:

تجلّت التظاهرات الأولى للنزعة العروبية لدى العلماء الجزائريين تقريبا وحصرها على الصعيد المدرسي. فالإصلاحيون، بمطالبتهم لأنفسهم وإخوانهم بالحق في تنظيم تعليم اللغة العربية، كانوا يهدفون إلى محاربة الأمية (44) والأخطاء والترّهات المرابطة ليس إلا.

كان نشاط الإصلاحيين لصالح تجديد اللغة العربية في الجزائر إذن مرتبطا بما ارتبطت به عساخهم القائم على الإصلاح الديني والأخلاقي. حقا، كيف كان يمكنهم تصور محاربة الظلامية والجهل دون تصور ضرورة النشر المكثف للغة العربية؟ كيف السبيل إلى "إحياء" العلوم الإسلامية وبعث الاجتهاد دون تيسير استعمال الأداة اللغوية العربية التيسير الأكبر وجعلها في متناول أكبر عدد من المسلمين؟ وهذا الأمر أي فهم أن النشاط الديني للإصلاحيين يجب أن يصاحبه بالضرورة نشاط بيداغوجي ذو نطاق واسع مركز على هضبة الدراسات العربية في الجزائر، لا يتطلب من صاحبه التخرج من أكبر المدارس.

لكن ما كان من قبيل الحقيقة الأولية البديهية بالنسبة للإصلاحيين قد صدم خصومهم. فالمرابطيون الذين كانوا يتبححون بامتلاك المرجعيات الثقافية العالية ويعتقدون بأنهم هم الوحيدون الذين يجوز لهم التقليد المدرسي في بلادهم، لم يكونوا غير مكترئين باحتمال حصول المنافسة الإصلاحية في مجال التعليم. كما كانت الإدارة الفرنسية تخشى العواقب السياسية لتعليم لا يفلت من مراقبتها بشكل تام تقريبا فحسب، بل يمكنه التأثير بشكل عميق على وعي الأهالي وقد يؤثر في سلوكياتهم الاجتماعية والسياسية إن آجلا أو عاجلا.

لقد عرقل موقف المرابطين كما موقف الإدارة النشاطات الإصلاحية في المجال الثقافي. ورغم أن الإصلاحيين كانوا يحظون بالتقدير المواتي الإيجابي للجمهير المسلمة، بما أنهم كانوا متقنين من أجل اللغة العربية، لغة القرآن، فقد أحسوا بأنهم مجرون دوما على تبرير نشاطهم الثقافي والمرافعة من أجل اللغة العربية سواء من أجل إقناع الأوساط الإسلامية المترددة أو من أجل طمأنة الدوائر الحاكمة حول نواياهم الثقافية الشخصية.

• لتحسيس الرأي العام الإسلامي بمشكل الثقافة واللغة العربية، كان الإصلاحيون يذكرون بأن المعرفة الضرورية بالنصوص المقدسة وأدب السنة لا يمكن اكتسابها دون إتقان اللغة العربية. كان هذا بالطبع الحججة الأساسية. وقد صاغها مبارك الميلي أحد الصانعين الإصلاحيين الأكثر تحمسا لنشر الدراسات العربية في الجزائر، بشكل جيد في

نصّب الإصلاحيين

هضبة الثقافية العربية

فحسب، بل خاصة

الجزائر المسلمة من

باب، أكدت الحركة

الترعة التي كانت في

بإسبانيا كلما طرحت

هيب الوطنية الناشئة.

الطموحات الثقافية

مظهر إيديولوجية

قد أولتها السلطات

الترعة العروبية.

تقريبا وحصريا على

في تنظيم تعليم اللغة

رابطية ليس إلا.

هذا النداء الموجه إلى شعبه: [أيها الشعب الجزائري عد إلى دينك ولغتك. إن عادتك في دينك وهذه العادة لن تتم إلا بإحكام لغتك] (45). والحال أن التشديد الوارد في القرآن نفسه على اللغة العربية، كان كافيا لو سم تعلم هذه اللغة بطابع الإلزام الديني الذي يقع على عاتق المسلمين.

■ إن اللغة العربية من حيث هي أداة المعرفة المباشرة للمذاهب الأساسية ومن ثم التكوين الديني الشخصي، كان في مقدورها أن تتقدم بحسبانها أداة التحرر المعنوي. فبفضيلها حقا يمكن للمسلمين الإفلات من الهيمنة للمرابطين وجميع أولئك الذين يستغلون جهل وسداجة الجماهير. كان بإمكان نشر العربية أن يقضي على الترهات وتخفيف البؤس المعنوي للأهالي. لهذا طرح أحد الزعماء الإصلاحيين توفيق المدني كشروع أساسية لترقية معنويات المسلمين الجزائريين: "أيها الأمة الجزائرية ارجعي إلى دينك ولغته فلن تسعدي إلا به ولن تسعدي به إلا بإحكام لغته" (46) هذه الترقية المعنوية والفكرية للأمة الإسلامية عن طريق الثقافة العربية كانت أمرا مستعجلا للغاية لاسيما وأن تأثير المدرسة الفرنسية على المسلمين الجزائريين لم يكن قد بلغ بعد الفعالية القصوى.

■ إن النشر المكثف للدراسات العربية المأمول من قبل الإصلاحيين كان عليه أن يسهم ووجد إلى ذلك سبيلا في سد الفراغ الثقافي الذي كانت الأمة تعاني منه. فعلا، إن العقبات الكثيرة ذات الطابع الاجتماعي والقانوني والسياسي والتي كانت تلخصها لفظة "نظام الأهالي" indigénat كانت تمنع المسلمين من بلوغ التعليم، سريعا وبشكل مكثف، بفضل التعليم الفرنسي. والحال أنه يعبر الجزائر كلها، كانت ثمة دلالات وأمارات تكشف عن تصاعد توق إسلامي قوي للألوان الثقافية وكذا الحرية الفكرية (47).

■ أخيرا، كان الإصلاحيون يمجدون الثقافة العربية كرباط أساسي بين الأمة الإسلامية للجزائر وجسد الأمة العربية الإسلامية الواسع. إن اللغة العربية، لغة الإسلام والتعبير

عن الثقافة العربية في الماضي والحاضر، الناقله للتبادلات الفكرية والوجدانية بين المغاربة وشعوب المشرق، كانت في نظر الإصلاحيين تنطوي على صفات لا تقبل التقدّم يتعين عليهم الدفاع عنها ليس فقط إزاء الإدارة بل إزاء اللامبالاة بل إزاء حيطة جزء من الرأي العام الأهلي نفسه.

■ لقد أدى موضوع شرعية المطالب الإسلامية المتعلقة بنشر التعليم والثقافة العربيين في الجزائر بالإصلاحيين إلى المرافعة بشغف عن العروبة. غير أن هذه المرافعات كانت في الغالب موسومة بالعاطفة وكان من الصعب على الأقل في بداية الدعاية الإصلاحية الوقوف فيها على المحرك السياسي.

ب) التزعة العروبية العاطفية

لم يكن من شأن النشاط الثقافي الإصلاحي الباديسي، المركز على التوجه العروبي، أن يستثير انضمام الرأي العام الأهلي دون تحفظ، في بلاد يزعم جزء هام من السكان بأنه من أصول بربرية وحيث جزء من الشبيبة المثقفة، منتصر أما انتصار للأفكار الفرنسية، لا يحس بأي وشائج تربطه بالأشياء العربية. لذا أصبحت الدعاية الإصلاحية من أجل العروبة أمرا ضروريا وكشرط لنشر الأفكار الإصلاحية عبر التراب الوطني كله. هذه الدعاية كانت ضرورية للغاية لاسيما وأن الصحافة الفرنسية الاستعمارية المدعومة بصحافة العناصر الأهلية الفرنسية والبربرية كانت تقوم بكفاح قوي ضد ما كان يدعى بـ "القومية العربية" للحركة الإصلاحية الباديسية.

كان بإمكان خصوم الدعاية الإصلاحية استلهاهم حججهم لا من التاريخ والواقع السوسولوجي للبلدان المغاربية فحسب، بل خاصة من المواقف الاجتماعية والثقافية لجزء من النخبة الجزائرية ذات الأصل الإسلامي التي نظرا لأسباب دينية أو فلسفية أو ببساطة بسبب اختيارهم النهائي للفرنسة التامة، كانوا يشعرون بأنهم غرباء على العروبة وأحيانا حتى أنه من حقهم محاربتها.

1. الظاهرة البربرية:

من غير المحدي التذكير ههنا بالمعطيات التاريخية واللغوية والإحصائية التي من شأنها الإبانة عن واقع الإثنية البربرية ethnies berbères في الجزائر. ولنقل ببساطة إن الإصلاحيين لم يكونوا ينكرون الظاهرة البربرية قط وكانوا من الأوائل الذين سلموا بها بكل هدوء وسكينة بل كانوا يفتخرون بالإصداغ بفضائل الإثنية البربرية والاعتراف لها بمزايا النبل. والحال أن عددا كبيرا من أعوان الدعاية الإصلاحية كانوا من أصول بربرية. وكان بعض أعضاء فريق الشهاب يصرون على إتباع اسمهم باسم إثنيتهم الزواوي (القبائلي). وكان ابن باديس نفسه وهو بطل العروبة في الجزائر، صدر طواعية عن الأصل الصنهاجي بتوقيعه: ابن باديس الصنهاجي(48).

لم يكن الإصلاحيون الجزائريون إذن يشعرون بعقدة أمام الظاهرة البربرية. غير أنهم لم يكونوا يخفون قط تخوفهم أمام العقبات التي كان يشكلها المجال البربري (خاصة في القبائل الكبرى) في مجال نشر اللغة والثقافة العربيةتين (49).

وكان لمخاوف العلماء الإصلاحيين الجزائريين إزاء الوضع الديني والثقافي للقبائل انعكاسات في العالم العربي. والمفيد ههنا الإشارة إلى صرخات الاستغاثة التي أطلقها الأئمة شكيب أرسلان (في 1930) إزاء ما كان يدعو به بحملة تنصير البربر من قبل الجمعيات التبشيرية البروتستانتية والكاثوليكية. بالنسبة إليه، إن القضاء على الإسلام (على الأقل جزئيا) في القبائل كان أمرا ثابتا. لذا أحس أنه من واجبه دعوة المسؤولين المسلمين إلى نجدة السكان البربريين بإفريقيا الشمالية، لتخليصهم من تأثير المبشرين المسيحيين وإنقاذهم من الجهل:

[البربر على شفا حفرة من ترك الإسلام. وسبب ذلك هو الجهل، ومن واجبنا أن نرسل لهم علماء الدين والدعاة ليلقنوا لهم الدين. كما يجب أن نبي لهم المساجد والمدارس

والكتائب القرآنية والمآوي وكل ما من شأنه أن يمنعهم من ترك الإسلام والأمة الإسلامية] (50).

إن نص شكيب أرسلان يعكس تماما انشغالات الإصلاحيين إزاء المشاكل الثقافية والدينية التي كان يطرحها عليهم المجال البربري في الجزائر. فبوصفهم حماة الإسلام والعروبة، كانوا ينظرون بمرارة إلى تقدم العمل المسيحي في بلاد القبائل (51). وكانت مرارتهم هذه أكبر لاسيما حين يرون عناصر قبائلية من ذوي الثقافة الفرنسية يقومون بحملة دعائية لصالح الفرنسية التامة لمواطنيهم والتحريض ضد الإسلام والتقاليد الثقافية بتعصب عارم (52).

هذه الحملات من أجل الفرنسية في صلب اللاتينية (أو في صلب المسيحية) كانت أساسا من صنع "مدرسين من أصل أهلي" (جلهم من القبائل) كانوا يعتقدون بأنهم مكلفون بمهمة مقدسة هي الكفاح من "أجل تطور الأهالي بواسطة الثقافة الفرنسية" (53). ولهذا الغرض، كانوا يرون أنه من الضروري الدفاع عن مواطنيهم ضد الإسلام الذي كانوا يعدونه عاملا من عوامل التقهقر الاجتماعي والثقافي وضد اللغة العربية التي كانوا يحسبونها لغة أجنبية.

والحال أن نشاط المدرسين الفرنسيين، الذي يبدو في الظاهر ثقافيا محضا، كان في الواقع تعبيرا عن "نزعة بربرية" مناضلة.

2. "الترعة البربرية"

إن الحركة البربرية *berbérisme* التي ظهرت خلال العشرينيات تحت تأثير تيار مزدوج تاريخي وسوسولوجي وأدبي مارس إغواء ما على النخب القبائلية ذات التكوين الفرنسي (خاصة المدرسين)، كانت تحدوها "السياسة البربرية" التي كانت سنة 1930 إحدى محطاتها الكبرى (54).

ذلك أنه منذ بداية القرن، بينت العديد من الدراسات والأبحاث الأنثروغرافية والسوسولوجية واللغوية الظاهرة البربرية (55). فأعمال ستيفان جسل (56) وهنري

باسي (57) كانت من شأنها إعطاء المثقفين ذوي الأصل البربري فضولا جما لماضيهم التاريخي والثقافي.

لكن الموازاة مع الاستكشاف العلمي للمجال البربري من قبل الأساتذة، هناك أبحاث ترويجية سجالية إن قليلا أو كثيرا وحتى إشارات أدبية محضة حاولت تحييد الموضوعات الخاصة بـ "العرق" البربري. فكتاب أمثال لويس برتران (58) سعوا إلى إشاعة نظرية رومنة بلاد البربر romanisation de la Berbérie وتكفلت بـ "بعث إفريقيا اللاتينية" (59). في هذا الإتجاه نفسه، اجتهد فريق مجلة Revue Africaine في تعزيز الوحية الغربية أو اللاتينية المسيحية للعالم البربري (60).

ورغم أن أطروحات لويس برتران وأصحابه لم تكن تنطوي دائما على أساس علمي لا يقبل الدحض (61)، فإنها مع ذلك قد عززت لدى العديد من المثقفين القبائل الشعور بخصوصيتهم البربرية وبعثت فيهم الافتخار بالانتماء إلى رقع إثنية ثقافية يعتقد أنها أقرب إلى الغرب اللاتيني منه إلى المشرق العربي الإسلامي.

وفضلا عن المناخ الفكري والأدبي الذي كان مواليا لها، فإن الحركة البربرية وجدت نفسها مدعمة خلال الثلاثينات بالنشاط الثقافي والمطلبي للعديد من الجمعيات التي كانت فيها العناصر القبائلية المفرنسة مهيمنة. من ذلك مثلا جمعية المدرسين من أصل أهلي بالجزائر Association des Instituteurs d'origine indigène d'Algérie وجمعية المواطنين الفرنسيين ذوي الأصل الإسلامي Ligue des Citoyens français d'origine musulmane والاتحاد الكاثوليكي الأهلي Union Catholique indigène التي كانت تتوفر على منابر باللغة الفرنسية مثل La Voix des Humbles (رابع زنتاري) و M'tourni أي المتحنس بالجنسية الفرنسية جوزيف زنتار إلخ (62).

لن نقف ههنا على نشأة التزعة البربرية التي قام بتصويرها سيدا متقفون قبائل (63). سنذكر فقط بأن هذه التزعة التي لم تقتصر على المجال الأدبي قد اكتست شيئا فشيئا طابع الإيديولوجية السياسية الثقافية. وكانت هذه الإيديولوجية تستلهم حجة بعض المؤرخين

القديم والمحدثين بالاستشهاد أحيانا بنصوصهم (64) وبتخاذ فرضيات عمل أو خلاصات مؤقتة كحجج لهائية (65). من جهة أخرى، كانت تعول على التنظيم السياسي الإداري والقضائي للجزائر، وهو التنظيم الذي تكرر فيه التمييز بين "البلاد العربية" و"بلاد البربر" (66).

إن العناصر البربرية باحتجاجها بهذه التشاوهات (التي هي من قبيل الأنتروبولوجيا والفلكلور والفنون الشعبية إلخ) وهذه العلاقات ذات الطابع اللساني بين المجال البربري والمجال الجنوبي الأوربي (67)، كانوا يعتقدون بأنهم مؤهلون لإعلان الوجهة الغربية لبلادهم (68). ومن ثم نزعتهم إلى المطالبة بمبادلات اجتماعية وثقافية قوية بين بلادهم وفرنسا وكذا أملهم العارم في أن يروا مصير الشعب البربري مرتبطا ارتباطا وثيقا بمصير الأمة الفرنسية.

لنصف في الأخير أنه إزاء نهضة الإسلام في الجزائر والنشاط الجهم لأنصار إصلاحيين أو غير إصلاحيين التجديد الثقافي العربي الإسلامي في هذه البلاد، لم يتردد دعاة الحركة البربرية في التأكيد على تضامنهم التام مع العنصر الأوربي ومع الحزب الفرنسي المهيم (69).

وكانت الصحافة الاستعمارية التي كانت تشدد طواعية على الخصوصيات البربرية، تزكي في الظاهر دعاة الحركة البربرية. وكان هؤلاء يصادفون هوى في الأوساط السياسية الأدبية الفرنسية للمستعمرة وفي البلاد الأم. أخيرا، لم يكن المبشرون المسيحيون الكاثوليكيون (الآباء البيض) والبروتستانتيون في القبائل غير آهين بنشاطات دعاة الحركة البربرية بما أن هؤلاء كانوا يسعون إلى عرقلة تقدم الدين والثقافة الإسلاميين في المجال البربري (70).

من جهة أخرى، كان تأثير المدرسة الفرنسية يعوض بشكل واسع ضعف الإشعاع الفكري العربي في القبائل. ذلك أن التغلغل الثقافي العربي في المجال القبائلي كان يتم عبر قناة الزوايا التي كانت طرائقها البالية خالية من كل فعالية. والحال أن القرب النسبي من

العاصمة كان يسمح للقبائل من بلوغ الحضارة والأفكار الفرنسية بيسر. وفضلا عن هذا، فإن ذهاب وإياب الشبان العاملين القبائل بين قراهم وفرنسا قوى نشر اللغة والعادات الفرنسية في القبائل. هذه المجموعة من العوامل وغيرها كثير (71) كان من شأنها التعجيل بتطور الوسط القبائلي في الاتجاه الفرنسي وتعزيز الجهل باللغة والثقافة العريبتين في الآن نفسه.

لكن كان هذا التطور قد أعطى القبائل (خاصة الطبقة الميسورة) الإحساس بكونهم من الوجهة الثقافية والاجتماعية أقرب من الفرنسيين، هل يمكننا الخلوص إلى أن هؤلاء القبائل قد استشعروا بأنهم أجناب على مواطنيهم العرب أو حتى بكونهم قد تمناوا التنصل منهم نهائيا؟ إن هذا الأمر مدعاة للشك. ففي الفترة نفسها كانت الحركة الوطنية الناشئة مبنية للمناضلين العرب والقبائل المتعلقين المثبتين جميعا بالشخصية العربية الإسلامية لوطنهم المشترك. إن الأطروحات البربرية لم تكن تبدو صادرة عن الوعي الجماعي للسكان القبائلي فبسبب طابعها الفكري المحض، كانت هذه الأطروحات كلها تقريبا تصدر عن النخب المتشعبة كثيرا بالثقافة الفرنسية والراغبة في الاندماج التام في الغرب. لهذا، لم تشكل في أي لحظة من اللحظات مصدرا لسوء التفاهم ناهيك عن أن تشكل مصدرا للصراع بين الأفراد الذين يدعون أنهم ينتمون إلى "العرق البربري" أو "العرق العربي في الجزائر" (72). غير أن النزعة البربرية قد استتارت سخط الإصلاحيين وجميع الجزائريين الحريصين على الوحدة الوطنية، تحت راية الإسلام والثقافة العربية.

3. رد الفعل الإصلاحي

رأى الإصلاحيون في النشاطات البربرية قبل كل شيء مناورة مستوحاة إن قبيلا كثيرا من الأوساط الاستعمارية الفرنسية، ومجسولة لتفرقة الشعب الجزائري المسلم في الوقت الذي كان يبحث فيه عن سبل وحدته الثقافية والسياسية (73).

ويجد الترجمان الأعنف لرد فعل العلماء حيال الدعاية البربرية في تصريح لابن باديس "الصنهاجي" بتاريخ فيفري 1936 تحت عنوان: "ما وحدته يد الرحمن لا تفرقه يد الشيطان" (74) وفيما يلي فقراته الأكثر دلالة:

[إن أبناء يعرب وأبناء مازيغ قد وحدهم الإسلام منذ أكثر من عشرة قرون. وطوال هذه القرون، ظلوا مرتبطين بعضهم ببعض أيما ارتباط في السراء والضراء... فهم يكونون منذ العصور الغابرة عنصرا مسلما جزائريا أمه الجزائر وأبوه الإسلام.

لقد دون أبناء يعرب وأبناء مازيغ آيات وحدتهم في صفحات التاريخ بالدم الذي أراقوه في ميدان الشرف لإعلاء كلمة الله وبالخير الذي أسألوه في خدمة العلم. حينئذ أي قوة يمكن أن تفرقهم؟ لم يتفرق شملهم لما كانوا الأقوياء فكيف يتفرقون في حين أن الآخرين هم الذين يمتلكون السلطة؟ كلا والله. وكل محاولة لتفريقهم لن تعزز سوى وحدتهم وروابطهم].

يعتقد الإصلاحيون أيما اعتقاد أن سكان الجزائر يكوّنون شعبا متجانسا هو ثمرة انصهار العنصر العربي والعنصر البربري عبر العصور. هذا الشعب له تاريخه ودينه ولغة ثقافته العربية. كما أن تعدد اللهجات لا يسيء البتة إلى الوحدة الثقافية تحت راية لغة القرآن كما أن ثنائية الانتماءات الإثنية لا تحول دون تماسك الشعب الجزائري المسلم ولا تمنعه من الإحساس بالشعور الإيجابي نحو العروبة (75).

استغلّت الدعاية الإصلاحية موضوعات العروبة العاطفية أيما استغلال. وقد وفر تاريخ البربر لابن خلدون العديد من الحجج التي من شأنها تشييد التضامن أو الأخوة الإثنية للسكان ذوي الأصل البربري والسكان ذوي الأصل العربي (76). لقد كان المثقفون العرب والقبائل من ذوي الثقافة العربية يسلمون، رغم وعيهم بفوارقهم البعيدة، بشكل إجماعي بأن قرونا من التاريخ المشترك قد سمحت لشعوبهم بشحن أخوة دائمة وتأسيس أمة حقيقية معا.

وفضلا عن هذا،

اللغة والعادات

من شأنها التعجيل

بإدخال العربيتين في

ساسة بكونهم من

أن هؤلاء القبائل

نوا الاتصال منهم

لثنية الناشئة مدينة

إسلامية لوطنهم

للسكان القبائل.

صدر عن النخب

لم تشكل في أي

ورا للصراع بين

الجزائر (72).

رائرين الحريصين

توحاة إن قليلا أو

رائري المسلم، في

وبناء على ما تقدم، ارتفعت العديد من الاحتجاجات الإسلامية ضد السياسة الفرنسية القائمة على التمييز بين العرب والقبائل. ولعل أبرز تجلّ للتضامن العربي البربري في الجزائر ذلكم الذي جمع شمل ممثلي الحركة الإصلاحية (مثل الشيخ صالح) والمنتخبين المحليين (من بينهم المندوب المالي القبائلي محمد خيار) في 30 جويلية 1939 بتبزي وزو. على إثر هذه التظاهرة السياسية وجّه الزعماء لائحة إلى السلطات المسؤولة طالبوا فيها بتوحيد قانون الأحوال الشخصية للمسلمين الجزائريين سواء أكانوا من أصل عربي أو قبائلي (77).

هذه الحادثة تشهد جيدا على أن النخب القبائلية لم تكن منتصرة تماما للحركة البربرية وأن الأطروحات الإصلاحية قد ألفت في القبائل نفسها مدافعين كبارا. ذلك أنه إلى جانب الدعاتين الإصلاحيين ذوي الأصل العربي الذين مجدوا موضوع العروبة بنجاح قليل أو كثير، كان هناك العديد من الكتاب والصحافيين القبائل يرافعون بحماس على قضية العروبة الثقافية إلى حدّ جعلهم يكتبون مقالات في الصحافة الإصلاحية خلال الثلاثينيات تمتدح العروبة بكيفية صوفية. وعلى سبيل تصوير هذه الأدبيات الإصلاحية المركزة على العروبة، نرى أنه من المفيد إيراد بعض الفقرات من شهادة عروبية علامة نشرت في الشهاب تحت توقيع: "الفتى الزواوي (78):

[العروبة كلمة تحرك اليوم قلوب الملايين من الناس الذين يتكلمون بلغة الضاد (...)
فاليوم كما أمس، نشعر بدم العروبة يسري في عروقنا، إنه دم صاف لا تشوبه شائبة
إننا نسمع صوتها العذب يرن في آذاننا وها نحن نفتح لها سبيل قلوبنا وأعماق أعماقنا
(...)]

هذه الرعة العروبية الغنائية lyrique لا تبدو لنا قط مباينة لشعور التضامن الإسلامي
إن هذا الشعور البعيد عن كل إيديولوجية عنصرية أو سياسية يكتفي بالإعلان عن
التناغمات التي تربط العنصرين الأساسيين للشعب الجزائري المسلم، وهي التناغمات التي
يدين بها هذا الشعب للإسلام أكثر منه لانصهار الأعراق والتلاقح الطويل للأفكار

والسلوكات في الأرض المغاربية. إن هذه العروبة المجهولة بخاصة للتشديد على الخصوصية الجزائرية (دائما تحت راية الإسلام والثقافة العربية) ولكفاح حملات الإساءة إلى الشخصية، لم تكن تتجاوز إطار المذهب الثقافي للحركة الإصلاحية الباديسية.

غير أن المواقف الإصلاحية في مجال العروبة أو النزعة العروبية، مع تطور الوضع الجزائري والإفريقي الشمالي، وتحت التأثير المزروح لأحداث العالم العربي، أخذت تدريجيا تتسم بتوجه سياسي وأخذت تقترب من أطروحات القومية العربية panarabisme .

ج. العروبة السياسية

وعلى عكس المثقفين الفرنسيين الذين كانوا ينظرون أساسا صوب فرنسا والغرب، كانت أنظار الإصلاحيين دوما مصوية نحو المشرق العربي الذي كانوا يتلقون منه الغذاء الفكري والذي كانوا يحسونه كوطنهم الثاني. فضلا عن هذا، فعن طريق الصحافة العربية (لاسيما المنشورات المصرية والسورية واللبنانية) أمكن للإصلاحيين مواكبة تطور العالم وعبر منشور *prisme* هذه الصحافة كذلك كانوا يؤولون الحدث (79).

إن نزعة الحركة الإصلاحية الباديسية الموالية للمشرق الأدنى جعل الرأي العام والإدارة الفرنسيين للجزائر يشكان في كونها تغذي دعاية ضد فرنسا مستوحاة من الخارج. ولما كانت هذه الحركة تنعت رسميا بالوهابية وبالقومية الإسلامية والقومية العربية، كان عليها أن تتحمل مرات عديدة وزر التدابير التي تحد من حريتها الصحفية والدعوية وحتى التعليمية . غير أن التدابير الإدارية المتنوعة الموجهة للقضاء على تغلغل النزعة العروبية في الجزائر عن طريق الصحافة والمدارس الإصلاحية لم تحد من حماس الإصلاحيين ولم تخف أنصار التعليم الحر للغة العربية للمسلمين ومن قبل المسلمين، بل نوت عزيمتهم. شهدت الجزائر غليانا عروبيا خفيا ولكنه قوي كلما سعت الإدارة (80) إلى التضييق إن قليلا أو كثيرا على النشاطات الثقافية للحركة الإصلاحية. وبسبب إصرار

الإصلاحيين الشجاع ولعبة التخبئة المتواصلة مع الإدارة، ظهوروا للرأي العام الإسلام
ك"جنود الإسلام وكمحامي العروبة في الجزائر في الوقت عينه.

لم تأخذ عروبة الإصلاحيين الجزائريين منعطفا سياسيا بينا إلا غداة الاحتفال
بالمئوية. فانطلاقا من 1930، بالفعل، أخذ مشكل الجزائر يطرح طرحا سياسيا سواء من
الجانب الجزائري أو في الأوساط السياسية الفرنسية اليسارية. لكن في الوقت عينه، كان
مذهب الاندماج يحقق تقدما في هذه الأوساط نفسها ويفضي إلى احتذاب جل المثقفين
المسلمين ذوي التكوين الفرنسي. حينئذ، شعر الإصلاحيون بأنهم مدعوون إلى الدفاع عن
وجهة النظر العربية الإسلامية إزاء جميع أولئك الذين لم يكونوا يتصورون مصرا آخر
للجزائر غير مصير الاندماج القوي في الأمة الفرنسية.

إن الإعلان عن العروبة التي كانت الصحافة الإصلاحية صدى لها والتي كان البعض
يرى فيها أمارات التعصب الثقافي والديني أو على الأقل الرغبة "في مقاومة الغرب" (81)،
يعني فقط لدى ممثلي الأمة الإسلامية الجزائرية رفض أي شكل من أشكال الاستلاب.
وف الوقت الذي كان فيه العديد من المثقفين من أصل إسلامي يطالبون بشغف بالاندماج
ويستجدون فرنسا كي تذيبهم "العنف اللطيف" المتمثل في منحهم مباشرة المواطنة
الفرنسية وتحريرهم من قانون الأحوال الشخصية الإسلامي (82)، انتفض الإصلاحيون
لتمثيل "الجنسية" الجزائرية، التي كانوا ينظرون إليها من حيث هي التعبير عن الشخصية
العربية الإسلامية. (83).

ومع اشتداد الأطروحات الاندماجية، أصبحت عروبة العلماء أكثر وضوحا وأكثر
نضالا. وهكذا انخرطوا عن طريق الصحافة والمدرسة في كفاح كان رهانه في نظرهم
أساسيا أي المحافظة على عروبة الأرض الجزائرية. وهكذا بعد وضعوا التعليم الابتدائي
"الوطني" اعتقدوا أنه من الضروري بمكان - كما رأيناهم - تزويد بلادهم بتاريخ وطني
باللغة العربية (84). وتحت رعايتهم، أو بفضل مبادرتهم، نشأ شعر وطني بالعربية ولقي
بعض الاستحسان وكذا العينات الأولى للأدب الجزائري ذي اللسان العربي (85). ودون

الذهاب إلى غاية المطالبة المدوية بترسيم اللغة العربية على الأقل إلى غاية 1936 (86)، اكتفى العلماء بالتأكيد القوي على حق الجزائريين الشرعي في تعلّم اللغة العربية ونشر ثقافتهم الوطنية.

تحولت الشهاب شيئا فشيئا إلى منبر دائم للعروبة. وبغرض إدهاش الشبيبة وبعث الاعتزاز فيها بالماضي والثقافة والقيم العربية، شرعت في نشر كل ما من شأنه تمجيد الأمة العربية ولغتها (87)، وتستعرض شخصيات التاريخ العربي الإسلامي الكبرى دون نسيان الشاعر المنتبي (ت في 965) الذي يعد شاعر العروبة (88). وعند معالجتها الفترة المعاصرة، احتفت بذاكرة الشاعرين حافظ إبراهيم (ت 1932) وأحمد شوقي (ت 1932) اللذين يعتبران من أعظم الأجداد الأدبية للعالم العربي المعاصر (89).

إن الاستشهادات الشعرية والمقاطع النثرية احتفاء بالروح الوطنية العربية تترى في الشهاب. من الجانب الجزائري، وفي أكثر الأحيان، تتصاعد الأناشيد المهداة للقضية العربية، من خلال صوت محمد العيد "أمير شعراء الجزائر". لكن حتى ابن باديس نفسه، الذي لم يكن يعني أساسا بالقوافي، لم يتردد، في بعض المناسبات، من إصدار بعض الأبيات الحماسية التي من شأنها إلهاب خيال الشبيبة وتحريك قلوب إخوانه الأكثر تأثرا بسحر كلمات "عروبة وعرب". ثمّة بعض من هذه الأبيات جديرة بأن تذكر ها هنا لإعطاء فكرة عن الحماس الذي كان الإصلاحيون يعالجون به موضوع العروبة (90):

شعب الجزائر مسلم	وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله	أوقال مات فقد كذب
من رام إدماجا له	رام الخال من الطلب
هذا لكم عهدي به	حتى أوسد في التراب
فإذا هلكت فصيحتي	تحى الجزائر والعرب "

للرأي العام الإسلام

إلا غداة الاحتفال

حا سياسيا سواء من

في الوقت عينه، كان

احتذاب جل المثقفين

عززون إلى الدفاع عن

تصورون مصبرا أحر

لها والتي كان البعض

مقاومة الغرب" (81)،

من أشكال الاستلاب.

ون بشغف بالاندماج

تهم مباشرة المواطنة

انتفض الإصلاحيون

التعبير عن الشخصية

أكثر وضوحا وأكثر

كان رهانه في نظرهم

سعوا التعليم الابتدائي

بلادهم بتاريخ وطني

وطني بالعربية ولقي

العربي (85). ودون

كما كانت الشهاب تستلهم في كثير من الأحيان الكتاب المشاركة ذوي الشهرة الواسعة في الدفاع المعنوي والسياسي عن الأمة العربية. غير أن الإصلاحيين الجزائريين فيما يبدو كانوا ميالين لكتابات شكيب أرسلان، الذي كانوا يعدونه الحبر pontife الأعظم للعروبة (91).

لقد مارس شكيب أرسلان حقا جاذبية فكرية وتأثيرا معنويا على فريق الشهاب هما من القوة بحيث لا يمكن تحليل المذهب الثقافي للإصلاحيين الجزائريين دون الاحتفال بفكر الأمير. فمنذ أن أقام في سويسرا (جونيف لوزان) غداة الحرب العالمية الأولى، وخاصة بعد أن شرع في إصدار "الأمة العربية" (92)، لم يصبح شكيب أرسلان بالنسبة للنخبة الجزائرية ذات الثقافة العربية قائدا فكريا فحسب بل وسيط وحي حقيقيا oracle.

كان شكيب أرسلان على التوالي مرشدا للبعض ومعلم ذمة للبعض الآخر ومستشارا تلقى آراؤه بالامتنان المتواضع وخطيبا تبعث كلماته النشوة في النفوس الرقيقة وكتاب ينساب نثره الصافي مستثيرا متعة عشاق اللغة العربية الكلاسيكية الجميلة. لهذا خلال فترة ما بين الحربين كلها تقريبا كان الحججة بامتياز بالنسبة للحركة الإصلاحية الباديسية في مجال العروبة بل في مجال السياسة الاستعمارية الأوربية (93).

وعلى غرار الزعماء الإصلاحيين الآخرين (العقي، توفيق المدني إلخ) كان ابن باديس حريصا على مكاتبة الأمير (94). كان يجب أيضا أن يرفع من صيت مجلته الشهاب بتزيينها "بالدرة الغالية" على حد تعبيره أي درة من كان آنذاك محط الإعجاب الجم من "أمير الخطابة" (95) وكان يعيد نشر المقالات ذات الطابع الأدبي والاجتماعي أو السياسي التي سبق أن نشرها الأمير في الصحافة المصرية أو السورية اللبنانية (96).

ولا شك أنه بفضل أفكار واقتراحات وتوجيهات الأمير ألفى الإصلاحيون أنفسهم يعنون بقوة بقضايا المشرق الأدنى وأن يشعروا حقا أنهم معنيون بالنقاش الواسع الذي كان يشغل الصحافة المشرقية حول القومية العربية والوحدة العربية.

1. القومية العربية:

كان ابن باديس وأصدقاؤه يشعرون بأنهم يشاطرون في الشعور بسعور أيضا إلى تعزيز و... والمراسلات مع الشخصيات

صحيح أن صحافة الإصلاحيين (بخاصة الشهاب، المطبوعة الإصلاحية الجزائرية الوحيدة التي لم تتعرض طوال مسارها الطويل من 1925 إلى 1939 لحوادث). لم تغفل الأحداث وكذا التطور الاجتماعي والفكري للبلدان العربية. فالشهاب، على سبيل المثال، كانت تحتوي على ركن للأخبار السياسية الأجنبية وفيه يحلل راهن العالم العربي تحليلا دقيقا. في هذه التعليقات الشهرية كان أحمد توفيق المدني (دون ذكر الاسم) يبرز مواهبه بوصفه مؤرخا وسياسيا مبنكا وكاتبا رفيعا.

بيد أن هذه النظرات المصوبة نحو المشرق العربي لم تكن تتجاوز تخوم الفضول المشوب بالتعاطف. ولم يعلن عن الانخراط في الكفاح الإيديولوجي من أجل العروبة إلا غداة المؤتمر الإصلاحي الوطني الأول (سبتمبر 1935) ولم يصبح حقيقة قائمة إلا بعد المؤتمر الإسلامي الجزائري (جوان 1936). والحال أن تطور المذهب الإصلاحي في مجال العروبة في علاقة مع التطور السياسي للعالم العربي حيث كانت قضايا الاستقلال والتحرر في صدارة الأحداث (97). وكان التحرر التدريجي للبلدان العربية من الوصاية الأجنبية، مثل القضية الفلسطينية، قد أدى إلى طرح مسائل القومية العربية والوحدة العربية.

هذا مع العلم أن الصحافة الإصلاحية لم تكن بتريديد صدى جميع هذه المشاكل التي استهوت الرأي العربي المشرقي، بل اجتهدت في حمل الجزائريين على العناية بها وكأن الأمر يتعلق بمشاكل مرتبطة أما ارتباط بمصيرهم الشخصي. لذا يتعين الآن تحديد موقف الإصلاحيين الجزائريين من مسألتها القومية والوحدة العربية الهامتين.

1. القومية العربية:

كان ابن باديس وأصحابه يعلنون بالصوت العالي انتسابهم للأمة العربية. ولم يكونوا يشعرون بأنهم يشاطرون "إخوانهم" العرب نفس الأحاسيس والأفكار فحسب، بل كانوا يسعون أيضا إلى تعزيز وحدة الشعور هذه وتحيينها إن صح القول بعلاقات شخصية والمراسلات مع الشخصيات السياسية والأدبية المشهورين بتفانيهم للقضية العربية. وهكذا

كانت لابن باديس مراسلات مع شكيب أرسلان ومفتي القدس الكبير الأمين الحميني وغيرهم.

وفضلاً عن هذا، كان الإصلاحيون يستعلمون، عن طريق الصحافة المشرقية العربية، عن تيارات الفكر السياسي التي كانت تشغل العالم العربي. وكانت هيئات الصحف العربية تجهد لديهم القبول الحسن. فالاستشهادات والملاحظات المدحية التي كانوا يصدرونها على منشورات من قبيل "الفتح" (القاهرة) و"الرابطة العربية" (نفس) و"الجزيرة" (دمشق) تنم عن العناية الكبرى التي كانوا يولونها للقومية العربية.

غير أن هذه الصحافة المشرقية لم تكن تنقل فقط أفكار الحرية والاستقلال ولم تكن تنشئ دعم حركات التحرر العربية فقط. فهناك صحف كانت تناضل في الوقت نفسه لصالح الوحدة العربية وهي الموضوع الذي كان يوشك أن يصبح تصوفاً. ولكن كان الانضمام المتحمس للإصلاحيين الجزائريين لأطروحات القومية أمراً ثابتاً لا يدعوى للشك، فإنه بإمكاننا التساؤل عن موقفهم الحقيقي إزاء مشكل الوحدة العربية العريضة جداً.

2. الوحدة العربية

من الوجهة القبلية، لا تنفصل القومية العربية عن مفهوم الوحدة العربية لأنها تحيل بالضرورة على فكرة الأمة العربية التي تتصور آتياً في شكل وحدة. بإمكان التحليل الواعي أن يستشرف بالفعل تعقد هذا المفهوم الذي ينطوي كذلك على فكرة نوع من الوحدة العضوية. ولكن ما دام جل العرب واعين بأحوتهم الأصلية ووحدهم الثقافية ولكن في الوقت عينه بتأخيهم في الإسلام فإن مفهوم الأمة العربية يمكنه جداً أن يتماهى في مخيلتهم مع مفهوم الأمة ومفهوم الوحدة العربية مع مفهوم التضامن الإسلامي.

فالتصور الأولي للوحدة العربية يمكنه إذن أن يقتصر على هذا الإحساس بالأخوة الإثنية والثقافية. غير أن مثل هذا التصور الذي يتعدى هالة الطموحات العاطفية الجماعية،

لا يطابق تماماً تمثيلات الأطراف حول ما يمكن تسميته بـ "القومية العربية" panarabisme. ولتحليل موقف الإصلاحيين الجزائريين من هذه المسألة تحليلاً جيداً، من الجدير تلخيص أطروحات المذهب القومي العربي (98).

إن هذا المذهب، الذي ظهر غداة الحرب العالمية الأولى، كان آنذاك واسع الشيوع بفضل العديد من المنشورات المشرقية ذات اللسان العربي دون نسيان المحلة التي كانت تصدر في جونيف ذات اللسان الفرنسي La Nation Arabe التي صنعت شهرة الأمير شكيب أرسلان في البلدان المغاربية.

إن نحن رجعنا إلى منظري القومية العربية (99)، فإننا نجد بأن هذه النزعة لا تنشأ ترقية وحدة الشعوب العربية فحسب، بل إلى تحقيق الوحدة السياسية. تقول مجلة "الجزيرة" (2 أبريل 1936) الدمشقية: "إن غاية القومية العربية هي إيقاظ القوى الحية للأمة العربية وتنظيم عناصرها تحت حكومة مستقلة موحدة ومتحضرة" (100). ولتحديد هذه الأمة العربية، يلتجأ إلى سلسلة مزدوجة من المراجع:

• **المراجع الجغرافية:** يحدد "الوطن العربي الكبير" كالتالي: في الشمال جبل طور والبحر المتوسط، في الشرق جبال إيران والخليج الفارسي، وفي الجنوب المحيط الهادي وجبال إثيوبيا وجبال السودان والصحراء، وفي الغرب المحيط الأطلسي وعلى ضفاف سوريا البحر المتوسط.

نرى بأن إفريقيا الشمالية محتواة في حدود الوطن العربي.

• **المراجع اللغوية والنفسية:** كل شخص لفته الأصلية هي العربية أو يسكن القطر العربي يعد عربياً شريطة في هذه الحالة أو تلك أن لا يكون تحت تأثير اتجاه ما يجعله عاجزاً عن تبني الجنسية العربية (101).

هذا التحديد قد ينطبق بطبيعة الحال على جل السكان المسلمين للجزائر.

الكبير الأمين الحسيني

صحافة المشرقية العربية،

كانت هيئات الصحف

ت المدحية التي كانوا

ابطة العربية " (نفسه)

العربية.

والاستقلال ولم تكن

تناضل في الوقت نفسه

صبح تصوفاً. ولئن كان

مية أمراً ثابتاً لا يدعو

الوحدة العربية العويص

وحدة العربية لأنها تحيل

بإمكان التحليل الواعي

فكرة نوع من الوحدة

حدتهم الثقافية ولكن في

ما أن يتمها في مخيلتهم

مي.

هذا الإحساس بالأخوة

حات العاطفية الجماعية،

يتضح من هذه المعطيات القليلة بأن القومية العربية تدرج في صلب انشغالاتها بمجموع شمال إفريقيا. بقي أن نعرف ما إذا كانت أطروحات القومية العربية تحظى بالتزكية التامة للزعماء الإصلاحيين الجزائريين.

■ **جاذبيات القومية العربية:** هناك دون شك وجه جذاب في الدعاية العروبية، إن نظرنا إلى الأمر من وجهة النظر الإصلاحية، أي وجهة نظر العلماء الجزائريين الذين ظهروا على الدوام ميممين شطر مشرق محب جدا على الصعيد الإنساني لاسيما وأنه كان في مقدوره أن يستثير الإلهام الجرم على الصعيد الثقافي. إن تجدد اهتمام الصحافة المشرقية بالحقائق المغاربية انطلاقا من 1936 كان بالفعل من دواعي الارتياح بالنسبة للإصلاحيين الذين كانوا يعانون سرا إلى غاية تلكم اللحظة من لامبالاة "إخوانهم" المشاركة (102). ذلك أن إعادة الاكتشاف التدريجية للوجه الحقيقي لشمال إفريقيا من قبل الصحفيين المصريين والسوريين والتعاطف المشوب بالإعجاب الذي أظهره للشخصيات البارزة في الحياة الدينية والفكرية والسياسية للبلدان المغاربية، جميع هذه التظاهرات الدالة على أحرة فاعلة، أثلجت صدر العلماء الإصلاحيين. حيث استطاع هؤلاء أن يستشرفوا أفق تكثيف المبادلات العاطفية والثقافية بين شعوب إفريقيا الشمالية والمشرق وهو أفق باعث على رضى قوي لاسيما وأنهم كانوا يشعرون بأنهم في وضع من الدونية إزاء مواطنيهم ذوي الثقافة الفرنسية ولم يكونوا يعولون على تعاطف وتفهم هؤلاء الأخيرين.

ورغم أن الإصلاحيين قد شعروا برضا مسكر مبعته كونهم في الجزائر زعماء العروبية فإنهم كانوا على وعي جم بخصوصية مصيرهم كي ينضموا جماعيا لدعاة القومية العربية.

■ **حدود الانضمام الإصلاحي للقومية العربية:** لم يكن في مقدور الإصلاحيين المرابطين للقومية العربية الانضمام إليها دون شروط والقيام ب"هجمات مناهضة لفرنسا". فقد كان الحذر أو الحكمة السياسية تمنع الإصلاحيين الباديسيين من الانضمام اللامشروط (على الأقل علانية) للمذهب العروبي والظهور بالسعي ضد السياسة الفرنسية في الجزائر.

والحال أن القانون السياسي للجزائر وكذا قانون تونس والمغرب كان يستثير الخلافات العميقة بين منظري القومية العربية المشاركة وهذا بناء على كون هؤلاء متشبعين بالوثوقية dogmatisme أو بناء على ميلهم للمواقف الإنتهازية. وفي هذا الصدد، حسينا التذكير بالخصام العنيف الذي حصل بين الأمير شكيب أرسلان والزعيم سليمان الباروني الطرابلسي(103). وقد قدم ابن باديس تحليلا لافتا عنه في الشهاب(104). باختصار، لم يكن شكيب أرسلان يؤمن أن البلدان العربية بإمكانها تصور وحدة فعلية مع البلدان المغاربية الثلاث لشمال إفريقيا على الأقل في الظروف الحالية بسبب العقبة الكأداء التي كان يشكلها الحضور الفرنسي في هذه المنطقة (105). أولت وجهة النظر هذه من قبل الباروني كتنازل غير معلن للاستعمار الفرنسي الأمر الذي جعله يعرب عن سخطه لاعتباره ذلك عارا وخيانة. وهكذا بسبب تجرؤه على دعم أفكار كان يعتقد أنها مطابقة للمنطق والمصالح العليا للعروبة، اقم أرسلان علانية بأنه عميل من عملاء القوى الأوروبية وبالسعي إلى تفرقة العرب(106).

إن ما يعيننا في هذه القضية، هو حكم ابن باديس الشخصي على المسألة أكثر من عنابتنا بقيمة الأطروحات المتواجدة. بالفعل، ورغم أن مدير الشهاب لم يكشف تماما عن قناعته بصدد القومية العربية(107)، فإن تعليقه يوحي بشكل واضح أنه يشاطر رأي أرسلان أي بأنه من السابق لأوانه التفكير في الوحدة السياسية بين البلدان العربية المشرقية ومجموع شمال إفريقيا.

والحال أن مشكل الوحدة العربية في حد ذاتها لم تكن تنطوي قط على طابع استعجالي لا بالنسبة للمغاربيين ولا للمشاركة. فبينما كان جميع هؤلاء منشغلين بالقضايا السياسية لبلداتهم حيث كان الكفاح قد بدأ بين الحركات الوطنية والمدافعين عن السيادة والهيمنة الفرنسيتين، كان أولئك من جهتهم منشغلين بالكفاح ضد الامبريالية الإنجليزية. وفضلا عن هذا، كان الرأي العربي المشرقي منشغلا أيضا انشغال بتطور الصهيونية في فلسطين(108)، بحيث أن مشكل الوحدة العربية كان إن قليلا أو كثيرا مردودا إلى الخلف

تشغالاتها بمجموع شمال
تحتل بالتزكية التامة

الدعاية العروبية، إن
الجزائريين الذين ظلوا
لاسيما وأنه كان في
تمام الصحافة المشرقية
ح بالنسبة للإصلاحيين
م "المشاركة (102) .

قيا من قبل الصحافيين
لشخصيات البارزة في
برات الدالة على أخوة
يستشرفوا أفق تكثيف
وهو أفق باعث على
إزاء مواطنهم ذوي
ين.

الجزائر زعماء العروبة،
دعاة القومية العربية.

ر الإصلاحيين الموالين
ناهضة لفرنسا". فلقد
الانضمام اللامشروط
ة الفرنسية في الجزائر.

بدفع من راهن تطفئ عليه التوترات السياسية والعنصرية. ولم يكن في حوزة منظري الوحدة العربية لا حركية الرأي الفاعل ولا إسهام الظروف المواتية، بحيث يمكنهم اذكاؤها.

في مثل هذه الظروف، لم يكن في استطاعة الإصلاحيين البتة إيلاء عناية خاصة لمشكل الوحدة العربية. ومن ثم فمن غير المجد البحث في الشهاب عن مذهب فاتي للعلماء في مجال القومية العربية. ولم يقو فيض ابن باديس وأصحابه العاطفي عند ذكره الأمة العربية، على أن ينسى قط وضعهم الخاص. بل أكثر من هذا، فإن الأناشيد حول موضوع الوحدة العربية كانت ترد غالبا فكر العلماء إلى واقع قريب منهم جدا و أعلى بكثير: الواقع الجزائري والمغاربي (109).

كان الإصلاحيون يشعرون بأنه من غير المعقول الانخراط الجهم في قومية عربية لا يؤمن بها عرب المشرق أنفسهم إيمانا شديدا (110)، وفي ظروف تدعوهم إلى العناية القصوى بالنقاشات السياسية حول قانون الأحوال الشخصية والسياسية للجزائريين المسلمين، وهي النقاشات التي قد يتوقف عليها مصير أمتهم.

في الخلاصة، يمكن القول بأن عروبة الإصلاحيين السياسية تبدو أقل التزاما من عروبتهم الثقافية وأقل حماسا من عروبتهم العاطفية. نشعر ونحن نقرأ الشهاب بأن العلماء لم يكونوا واعين بالصعوبات الكثيرة التي تجعل الآن مزاعم القومية العربية خيالية فحسب بل بأنهم كانوا كذلك واعين أو غيرين على خصوصيتهم المغاربية (111).

ونظرا لذلك، فإن امكانية قيام وحدة سياسية (ناهيك عن الانصهار) مع الشعوب "الشقيقة" لم تستر حماس الإصلاحيين. وحتى فرضية هذه الوحدة السياسية كانت تبدو لهم صولجان أو هام يمكن للمرء بإزاءه أن يركن فيه إلى الاستيهامات بدل السعي الفعّال ويوميا من أجل تحرير شعبهم فكريا واجتماعيا.

علما بأنه حتى وإن سعوا إلى تجاوز مشاكلهم الداخلية والتفكير جديا في مسألة الوحدة العربية، فإنهم دون شك لن يتفقوا مع منظري القومية العربية. لأن هؤلاء المنظرين

كانوا يؤكدون أولوية العوامل الاجتماعية والسياسية على العامل الديني ويمجدون حسن الجماعة على حساب التضامن الإسلامي.

والحال أن كل الدلائل توحى بأن الإصلاحيين لم يكونوا يعنون بالوحدة العربية إلا بوصفها وجها - جذابا بالطبع - من وجوه قدسية الوحدة في الإسلام. فمذهب القومية العربية الذي لم يكن يخفى عليهم طابعه اللائكي دون ريب (112) لم يكن في مقدوره من الوجهة المنطقية أن يستثير الانضمام التام للإصلاحيين الجزائريين ولا خاصة إلهامهم عن تيار الجامعة الإسلامية panislamisme التي كانوا متعلقين بها تعلقا جما.

IV. الجامعة الإسلامية

لم يكن في مقدور الإصلاحيين، الورثة الروحيين لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المتحمسين المعجيين بعبد الرحمن الكواكبي، لتحقيقه المتخيل أم القرى وهم أنفسهم دعاة إسلام مجرد من التناقضات المذهبية القروسطية والمتحرر لثانيا من خصومات المدارس والطوائف والزوايا أن يكونوا موالين لكل ما من شأنه تقريب الشعوب الإسلامية على أي صعيد من الأصعدة.

إن مذهب الجامعة الإسلامية كان يتطلع إلى إعادة ربط الصلات العاطفة والثقافية بين شعوب الإسلام ومد جسور التضامن المعنوي والمادي الآني بينها (113). هذا المذهب قد وجد بالطبع أتباعا ومدافعين في صفوف الحركة الإصلاحية التي كانت هي نفسها تمجد أيضا تمجيد القيم الإسلامية كقيم الوحدة والأخوة دون أ اعتبار للانتماء الإثني أو الجغرافي.

ليس في نيتنا استذكار مسار أفكار الجامعة الإسلامية panislamiques في الجزائر منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى غاية ما بعد الحرب العالمية الأولى. لنقل باختصار بأنه بالنسبة للعلماء العرب المنتبهين جدا على غرار الإصلاحيين الجزائريين للتطور الديني والثقافي للمشرق الإسلامي، كانت كتابات جمال الدين الأفغاني (خاصة مقالاته التي سبق نشرها

في حوزة منظري
، بحيث يمكنهم

يلاء عناية خاصة
عن مذهب نهائي
عاطفي عند ذكره
فإن الأناشيد حول
منهم جدا و أعلى

ومية عربية لا يؤمن
إلى العناية القصوى
بين المسلمين، وهي

بدو أقل التزاما من
الشهاب بأن العلماء
عربية خيالية فحسب
(114).

صهار) مع الشعوب
اسية كانت تبدو لهم
بدل السعي الفعال

كثير جديا في مسألة
لأن هؤلاء المنظرين

في مجلة العروة الوثقى) أو كتابات الكواكبي كانت متداولة ومأنوسة (114). فضلا عن هذا، كانوا يتابعون بانتظام مجلة المنار التي كانت تقدم عروضاً عن جميع نشاطات الجامعة الإسلامية وهذا دون ذكر المنشورات المشرقية الأخرى المتخصصة إن قليلاً أو كثيراً في دعاية الجامعة الإسلامية (115).

كان بإمكان الجامعة الإسلامية أن تظل مدة طويلة في نظر الإصلاحيين الباديين كظرفية بسيطة مغداة من قبل عقول متوقدة الحماس أو ذات خيال واسع، على شاكلة الأفغاني أو الكواكبي. غير أن هذه النزعة السياسية والدينية اتخذت متعرجاً راهنيا مباشرة بعد سقوط الخلافة (1924). حينئذ كشف الفراغ الذي خلفته الخلافة تفكك العالم الإسلامي المقسم في مساحته الكبرى بين قوى أوربية ذات مصالح متناقضة أحياناً. انقطع هذا الرباط الرمزي الذي لم يأبه به العديد من المسلمين من قبل ألقى بالعلم الإسلامي في قلق عظيم وجعله أكثر وعياً من ذي قبل بتشرذمه السياسي وتباعده المعنوي.

٧. مسألة الخلافة

في مثل هذا السياق التاريخي، وفي المناخ المفعم بالقلق الذي كانت عليه الأمة الإسلامية غداة الحرب، كان الإصلاحيون الجزائريون يرغبون كما زملائهم المشارقة في البحث عن الوسائل الخليقة بتزويد العالم الإسلامي بمرمى وحدة جديد. وبوصفهم من المعجبين برشيد رضا وأتباع مذهبه الأوفياء لاسيما حول مسألة الخلافة (116) كانوا يولون أهمية حمة لهذه المهمة السامية، لا بسبب طابعها الشرعي فحسب، بل أيضاً بوصفها عاملاً من عوامل التماسك المعنوي ومن ثم القوة السياسية بالنسبة للشعوب الإسلامية وعلى غرار رشيد رضا، كانوا يعتقدون أن الخلافة المشكلة تشكيلاً جيداً والمشتعلة بغير الشرعية القرآنية يمكنها أن تحقق الطموحات الروحية والدينية للأمة (117).

ومن ثم فإن فريق الشهاب أخذ يواكب بشيء من الاهتمام المشوب بالقلق ، طوال أكثر من عشر سنوات، تطور مسألة الخلافة والجدالات التي أفضت إليها بين منظري الجامعة الإسلامية.

بعد إخفاق مؤتمر القاهرة (1319 ماي 1926) الملتئم تحت راية الخلافة وكذا إخفاق مؤتمر مكة (7 جوان 5 جويلية 1926)، أثار مؤتمر الجامعة الإسلامية بالقدس (8-17 ديسمبر 1931) في نفوس الإصلاحيين بأكبر الآمال(118). غير أن أحداث فلسطين وتدخلات الدبلوماسية الإنجليزية قلّصت كثيرا بعد هذا المؤتمر. فباستثناء تصريحات المنظمين ذات النوايا الحسنة والبيانات الختامية المثبّنة من قبل أعضائها، فإن مؤتمر الجامعة الإسلامية للقدس لم يفض إلى أي نتيجة ذات بال. وأكثر من هذا، كشف بشكل حاسم عجز البلدان الإسلامية وتمّ عن خلافات زعمائها العميقة.

هذا أوحى تعليق ابن باديس في الشهاب بصدد هذا المؤتمر للجامعة الإسلامية للقدس بخيبة الأوساط الإصلاحية الجزائرية رغم الرضى الذي استشعرته مجرد التمام هذا المؤتمر والاتصال الذي حصل بين كبار زعماء الرأي العام الإسلامي(119). بل يمكننا الاعتقاد بأنه ابتداء من المؤتمر الإسلامي الأول بالقدس، تبين ابن باديس شيئا فشيئا موقفا نقديا إزاء أوساط الجامعة الإسلامية المشرقية. وقد أخذ عليها عجزها عن إدراك المشكل الحقيقي ونزعتهم إلى التيه في مناقشات حاوية وتمحماقا غير المجدية على نظام مصطفى كمال أتاترك.

فبالنسبة لابن باديس، لا تتمثل الجامعة الإسلامية في إلقاء اللائمة على تركيا ومحاكمة أتاترك محاكمة لا تنتهي. ولكي يبين ابن باديس بأنه لا يشاطر جل منظري الجامعة الإسلامية الذين كانوا يميلون إلى معاملة تركيا ككبش فداء الإسلام، ذهب إلى غاية تمجيد تاريخ الشعب التركي والإشادة بفضل مصطفى كمال. فقد خصص له مقالا، بعد وفاته، هو عبارة عن مديح(120). يتساءل فيه ابن باديس: "ما ذنب مصطفى كمال؟". "أنه وضع حدا لخلافة زائفة؟ وترجم القرآن إلى اللغة الوطنية؟ وأنه كسر سلطة العلماء

سنة(114). وفضلا عن جميع نشاطات الجامعة إن قليلا أو كثيرا في

الإصلاحيين الباديسيين ل واسع، على شاكلة منرجا راهنيا مباشرة الخلافة تفكك العالم ملح متناقضة أحيانا. إن من قبل ألقى بالعالم ياسي وتباعده المعنوي.

دي كانت عليه الأمة ما زملائهم المشاركة في جديد. وبوصفهم من الخلافة (116) كانوا سب، بل أيضا بوصفها بية للشعوب الإسلامية. يلا جيدا والمشتغلة وفق مة (117).

والأنظمة الدينية؟ وأخير أنه قضى على التشريع العثماني المستوحى من الدين؟ (محنة الأحكام). و يورد ابن باديس رأيه في كل نقطة.

يسلم بأن مصطفى كمال كان محقا حين وضع حدا للخلافة، هذه الهيئة التي أصبحت في نظر ابن باديس شبحية ومهادنة إزاء التأثيرات الأجنبية (أساسا إزاء التأثيرات الإنجليزية) والتي لم تعد تتمتع بثقة أغلبية الشعوب الإسلامية. كما يعترف بأنه كان محقا عند قضائه على الرهبانية والتنظيمات المرابطية. أما عن ترجمة القرآن، فيرى ابن باديس في ذلك صنيعا حسنا "للأمة التركية المحيدة النبيلة" (121) التي ستمكن بفضلها من النهل مباشرة من مصدر الإسلام.

غير أن ابن باديس يعترف بأن تخلي الأتراك عن القانون الإسلامي قد جرح كثيرا المسلمين. ولكنه يضيف بأن التشريع العثماني لم يكن يعكس سوى الفقه الحنفي [إن ما يمكن أن يلي حاجات البشرية كافة في جميع عصورها هو الإسلام بالموارد الشرعية لكل مدارسه] (122). وهذا قد أدى بابن باديس إلى أن يهب مصطفى كمال الظروف المخففة *circonstances atténuantes*. لأنه يعتقد أن لا شيء منع الأتراك من أن يعتمدوا ثانية في يوم من الأيام الشريعة الإسلامية إن أرادوا ذلك. لقد سمح مصطفى كمال لتركيا بأن تسترجع استقلالها الوطني وشرفها ولم يكن في مقدور غيره أن يعيد إلى هذا البلد سيادته ومكاته بين الأمم.

إن رأي ابن باديس حول عمل مصطفى كمال لا يعنينا إلا من حيث كونه يسلط الضوء على مذهبه حول مشكلة الخلافة والجامعة الإسلامية. فالأحكام التي يطلقها على الخلافة العثمانية والتي يبين إخفاقها التاريخي وإفلاسها الأخلاقي لا يمكن أن تمر دون أن يلتفت إليها. لقد أدت التأمّلات التي قام بها ابن باديس حول مآل الخلافة النهائي إلى أن يستخلص خلاصات طريفة تنم عن جرأة غير معهودة في الأوساط الإصلاحية السنية. هذه الخلاصات توجد في افتتاحية عدد من أعداد الشهاب نرى أنه من الأهمية بمكان تحليلها (123).

بعد تقديم تحديد للخلافة (مستعار في الظاهر من الماوردي) وتذكير سريع بتطور هذه المؤسسة، يطلق ابن باديس الحكم التالي على إلغاء الأتراك للخلافة: [لم يبلغ الأتراك الخلافة من حيث معناها الإسلامي، بل ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم وقضوا على رمز وهمي كان يغري عبثا المسلمين] (124).

يرى أن الخلافة قد أصبحت أداة بين أيدي قوى أوربية. ويستشعر الاستغراب لكون بعض القادة والعلماء المسلمين قد انقادوا في ركاب هذه القوى وبدلوا ما في وسعهم لإقناع إخوانهم في الدين بضرورة إحياء الخلافة. لكنه يصرح قائلاً بأن الشعوب الإسلامية بما في ذلك الشعوب التي لا تزال تابعة لها قد خدعت في الماضي بحيث لم يعد في الإمكان إغراؤها مرة أخرى، حتى من قبل رجال يرتدون "العباءة والعمامة".

بعد هذه الاعتبارات العامة، يعالج الوجه المذهبي من المسألة. بالنسبة إليه يجب التمييز في الحياة الإسلامية بين وجهين: أحدهما سياسي وحكومي يهم كل شعب مسلم على حدى والثاني اجتماعي وأخلاقي يهم المسلمين كافة. يذكر ابن باديس بأن الكاثوليكين البعيدين بعضهم عن بعض من حيث نزعاتهم السياسية ومصالحهم المادية يحتكمون بشكل إجماعي، فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية والدينية، إلى سلطة وحيدة هي سلطة البابا.

غير أنه فيما يتعلق بالإسلام، بعد الرسول، لا أحد يمكن النظر إليه بوصفه شخصا مقدسا، ولا أحد يمكن اعتباره معصوما. الأمر الذي يبطل الخلافة منظورا إليها كنوع من الباباوية. وعلى عكس ذلك يقول ابن باديس: [وعلى عكس ذلك لدينا جماعة المسلمين الذين هم رجال علم وتجربة والذين يجب عليهم دراسة شؤون المسلمين على أساس الشورى والحكم وفق مصالح وخير الأمة. ومن واجب جميع الشعوب الإسلامية السعي من أجل تأسيس هذه الجماعة التي يجب أن تتحاشى السياسة وأن تكون في مأمن من التدخلات الحكومية سواء الحكومات الإسلامية أو غيرها] (125).

وحسب تصور ابن باديس، تبدو الجماعة كنوع من المجتمع الديني الدائم concile يقوم دوره على إشاعة الانسجام بين المذهب الاجتماعي والقانوني للإسلام وضرورات

من الدين؟ (مجلة

هذه الهيئة التي

ساسا إزاء التأثيرات

تترف بأنه كان محقا

فيرى ابن باديس في

ن بفضل من النهل

لامي قد جرح كثيرا

لفقه الحنفي [إن ما

الموارد الشرعية لكل

مال الظروف المخففة

أن يعتمدوا ثانية في

ى كمال لتركيا بأن

إلى هذا البلد سيادته

ن حيث كونه يسلط

كلام التي يطلقها على

يمكن أن تمر دون أن

الخلافة النهائي إلى أن

ط الإصلاحية السنية.

أنه من الأهمية بمكان

الحياة المعاصرة من جهة، ومن جهة أخرى، السهر على المصالح الأخلاقية والحاجات الروحية للجماعة. ولكي تؤدي هذه المؤسسة دورها كاملا، يجب أن تكون مستقلة عن الدول.

وهكذا تصور ابن باديس حلا طريفا، عوض المؤسسة المأسوف عليها. وفي رده عن السؤال المطروح في صدارة افتتاحيته في الشهاب(126): "الخلافة أم جامعة المسلمين؟". يجيب بوضوح بإعلانه تفضيل الجامعة. وبينما كان رشيد رضا الذي طالب منذ 1922 بإحياء الجامعة، دون أن يسند لها سوى دور استشاري في خدمة دولة إسلامية توحيدية. ذهب ابن باديس إلى أبعد من ذلك باقتراحه حلا يضرب صفحا عن الخلافة الشرعية وبكل نظام سياسي آخر توحيدي قد يحكم مجموع البلدان الإسلامية. فبالنسبة لزعيم الحركة الإصلاحية الجزائرية، فإن المجلس الجماعي الدائم الذي يتصوره يكون وريث الوظائف الدينية والأخلاقية للخلافة بينما الوظائف السياسية والإدارية لهذه الخلافة تضطلع بها بالنسبة لكل شعب دولة خاصة.

هذا الحل الباديسي، الجري والواقعي في آن واحد، يبين بأن صاحبه لم يعد يؤمن بإمكانية بعث الخلافة. كما أن ابن باديس لم يعد يؤمن بأنه يمكن بالفعل تصور وحدة العالم الإسلامي (الوحدة السياسية للعالم العربي نفسها كانت تبدو له من قبيل الأوهام). وفي السطور الأخيرة من الافتتاحية المذكورة أعلاه، يعرب ابن باديس عن جوهر رأيه (127):

[أعربت عن هذا الرأي لفضيلة شيخ الأزهر ولكنني لم أتلق أي جواب] (128)

إننا إزاء موقف غاية في الوضوح. وبهذا يمكننا القول أن ابن باديس لم يكن من الأنصار المتعصبين لجامعة إسلامية حسود. فلم يكن يناضل لصالح بعث الخلافة فحسب. بل كان أيضا يرى أن المسلمين لن يجنوا أي شيء من وراء بحثهم عن مركزة سياسية على الأقل من حيث نموذج الدولة التوحيدية. ولئن كان يستخدم طواعية صيغة الجامعة الإسلامية لاسيما عندما يدعو إلى فضائل الحج الذي يرى بأنه رمز الوحدة الإسلامية

بامتياز (129)، فإن هذه الصيغة لا تكفي عنده معنى التجمع أو إعادة بناء العالم الإسلامي. فهو يستخدمها خاصة بمعنى التقريب بين الشعوب الإسلامية وتآلفها في الإسلام.

لا شيء يمكن أن يكتمل معالم هذا التصور الباديسي للجامعة الإسلامية أحسن من هذه الصيغة التي يقترحها علينا مدير الشهاب: [يجب أن نعلم بأن ما نقصده بالجامعة الإسلامية هو وحدة قلوب المسلمين من أجل المحبة والخير لصالحهم ولصالح جميع الناس] (130)

وهكذا تترأى لنا الجامعة الإسلامية الباديسية كأعداد إسلامي للزرعة الإنسانية وهي أبعد ما تكون عن أي نوع من أنواع العقيدة السياسية كما أنها لا تعبر عن أي تطلع لإمبريالية جديدة.

VI. الزرعة الإنسانية humanisme

لا يقتصر المذهب الثقافي للحركة الباديسية على المسائل الجزائرية المحضة كما أنه لا يتجاهل كل ما هو غريب عن العروبة. ورغم أن هذا المذهب كان يستحيب أساسا للحاجات البيداغوجية للتنظيم الإصلاحي الذي حاول تنوير الشعب الغارق في الجهل جزئيا، فإنه مع ذلك منفتح على أصداء العالم. ذلك أن الثقافة التي كان يسديها الإصلاحيون ليست جزائرية صرفة بل هي عربية إسلامية. وبوصفها كذلك، فهي تستلهم تيارات فكرية مشتركة للعالم الإسلامي الذي هو نفسه منفتح بشكل واسع سواء من حيث الوضع أو الضرورة على حضارات الشرق والغرب.

■ لكن، في المقام الأول، يستمد المذهب الثقافي للحركة الإصلاحية الباديسية مصدره الأساس من التيار الإصلاحي السوري والمصري. ورغم انتصار ابن باديس وأصحابه لتعاليم رشد رضا، فهم كثيرا ما يستحضرون حجة محمد عبده الأخلاقية. ومع رفضهم اقتفاء آثار المفتي المصري الكبير في المجال اللاهوتي، فإنهم يجيئون فيه المفكر الإسلامي الوفي

الأخلاقية والحاجات
تكون مستقلة عن

عليها. وفي رده عن
جامعة المسلمين؟"

طالب منذ 1922
إسلامية توحيدية،

عن الخلافة الشرعية
امية. فبالنسبة لرعيم

صوره يكون وريث
لهذه الخلافة تضطلع

صاحبه لم يعد يؤمن
بالفعل تصور وحدة

من قبيل الأوهام).
باديس عن جوهر

جواب] (128)

باديس لم يكن من
عش الخلافة فحسب،

مركزة سياسية على
لواعية صيغة الجامعة

من الوحدة الإسلامية

للسلف ولكن المنفتح على العالم الحديث ومثل الإسلام الموسوم بالتسامح والفرجة الإنسانية(131).

▪ إن الإصلاحيين الجزائريين، رغم تأثرهم قبل كل شيء بالإجاءات الثقافية المشرقية والدين حكم على جلهم بالاغتراف من مصادر العروبة ليس إلا، فلم يكن في مقدورهم الصدود تماما عن الأفكار التي كانت تحملها الثقافة الفرنسية والتي كان وسطهم متسما بها. من بين هذه الأفكار الفرنسية، نحتفظ بمبادئ "89" الكبرى وكذا شعار الجمهوري التي كان الإصلاحيون يستشفون فيها القيم الإسلامية الأصيلة (132). كان لهم عن الروح الفرنسية تصور مثالي، وكانوا يستشعرون التعاطف الآمن إزاء شعب فرنسا وإعجابا ودودا إزاء بعض أفضل ممثليها (133) وكانوا يصرحون بأنهم لن يخيب ظنهم أبدا في "فرنسا الديمقراطية" (134).

▪ غير أن موقف الاستقبال هذا إزاء فرنسا (ومن ورائها إزاء الغرب) لم يكن خاليا من التحفظ. ذلك أن عبقرية أوروبا لم تنس الإصلاحيين بعض وجوه الحضارة الغربية كما يشحبون تأثرها السلبي على شبيبة بلادهم. فبقدر ما كان الإصلاحيون معجبين بالثقل العلمي والتقني للغرب، كانوا هيايين من سلوكاته. ينمّ مذهب الإصلاحيين عن معارضة جمّة وعصية للأخلاق العملية للأوروبيين، وهي أخلاق مسؤولة في نظرهم عن التسبب الذي أخذ يغشى سلوكات الجزائريين و"التمرد على الإسلام" (135).

▪ وهذه التحفظات نفسها نجدها عند الإصلاحيين إزاء ممثلي المسيحية في الجزائر الذين يكونون يدون لهم، دائما، أوفياء لتعاليم المسيح. عند حديثهم عن المسيح، كان الإصلاحيون يحيلون أساسا على الكنيسة الكاثوليكية الوحيدة التي تمثل في نظرهم وجه المسيحية الحي. ذلك مع كونهم واعين بوجود نشاط تبشيري بروتستانتي في القبائل، فإن الإصلاحيين لم تكن لديهم سوى فكرة غامضة عما يمكن أن تكون عليه الجاليات البروتستانتية الفرنسية بالجزائر. والحال أن هذه الجاليات لم تكن تجلب كثيرا اهتمام المسلمين وكانت تعد في نظرهم ذات عدد تافه (136).

رغم التشابهات اللافتة بين المواقف الأساسية للحركة الإصلاحية السلفية والبروتستانتية (137) وهي تشابهات قد ذكّر دون شك الإصلاحيون أصدقاءهم العارفين بالقضايا المسيحية بما، فإن لا ابن باديس ولا أصحابه أبدوا في أي لحظة من اللحظات فضولا خاصا بالدين المصلح (138). في الواقع، كانوا يشعرون بأنهم معنيون أكثر بالكنيسة الكاثوليكية منه بالكنيسة البروتستانتية.

فهذه الكنيسة كانت تمثل في نظر الإصلاحيين المسيحية الغالبة وكانت تبدو لهم أيضا جديرة بالاهتمام كما السنية في الإسلام. وفضلا عن هذا، كان المسلمون ينظرون إلى الكاثوليكية كنوع من التزكية المعنوية للسياسة الاستعمارية. لذا، كان من الصعب عليهم أن يغفروا لها دعمها لمصالح الأوربيين في الجزائر وترثة ذمة السلطة الفرنسية بدل التدخل باسم المسيح لصالح تطلعات السكان الأهليين (139).

تتعلق مآخذ الإصلاحيين على الكنيسة الكاثوليكية للجزائر باعتبارات سياسية أكثر مما تتعلق بانشغالات دينية. نقف في الكتابات الإصلاحية، هنا وهناك، على ردات فعل دالة على مزاج سيء من مبادرات خرقاء إن كثيرا أو قليلا للإكليروس المحلي وهي مبادرات تعد جارحة لشعور المسلمين (140). لكن بوجه عام، لا يظهر الإصلاحيون أي عداوة ضد الكاثوليكية (ولا ضد اليهودية) بوصفها كنيسة أو مذهباً (141). إن ما يعينهم في المقام الأول هو تأثير الكاثوليكية السياسي ولاسيما نشاطها التبشيري في بلاد الإسلام (142). لهذا لا نعثر على أي نزعة جلية معادية للكاثوليكية أو المسيحية لدى الإصلاحيين الجزائريين. وأكثر من هذا، نشعر لديهم بنوع من الإعجاب بسخاء وروح التضحية لدى جل رجال الدين والمبشرين المسيحيين (143) وحتى تعاطفا كتوما مع الكنيسة التي تلفت وحدة تنظيمها وانسجامها انتباه المرء لا محالة (144).

يبدو لنا الموقف الإصلاحي إزاء المسيحية في المحصلة وكأنه موسوم بميسم الاعتدال. فلما كان الإصلاحيون غير ميالين فيما يبدو للترعة التبريرية الدفاعية، فلم يظهروا أية عدوانية إزاء رجال الكنيسة بوصفهم كذلك. ومن ثم فإن مآخذهم كانت موجهة

م بالتسامح والترعة

ات الثقافية المشرقية،

م يكن في مقدورهم

كان وسطهم مشعبا

هذا الشعار الجمهوري

. كان لهم عن الروح

سب فرنسا وإعجابا

يجيب ظنهم أبدا في

(ب) لم يكن خاليا من

لخضارة الغربية كانوا

يكون معجبين بالتقدم

صلاحيين عن معارضة

نظرهم عن التسبب

ية في الجزائر الذين لم

م عن المسيح، كان

تمثل في نظرهم وجه

ستانبي في القبائل، فإن

تكون عليه الجاليات

تجلب كثيرا اهتمام

بالأحرى للشخصيات الدينية المسيحية التي كانت توهمهم بأنها "تخلط السياسة بالدين" وتحمل تحت عباءة المسيح قلبا مفعما بالأحاسيس الاستعمارية (146). وخارج تأثيرها السياسي الممكن، لم تكن الكنيسة تستثير مخاوف خطيرة لدى الإصلاحيين، الذين لم يكونوا قط يتخوفون من نشاطها الديني أو حتى الثقافي. كانوا على يقين بأن سلطاتها على الساكنة الإسلامية تافه.

■ في مقابل ذلك، كانوا يستشعرون المخاوف الجمة من صنيع المدرسة الفرنسية المسؤولة في نظرهم على تجريد جزء هام من الشبيبة الجزائرية ذات الأصل الإسلامي من الثقافة *déculturation*. صحيح أنهم لم يرفضوا من وجهة قبلية مجموع الثقافة الفرنسية ولا أي إسهام ثقافي للغرب بوجه عام. بل كانوا يعتزمون، بدل الخضوع لهذا الإسهام التواضعي، خضوعا أعمى، امتلاك أفضل عناصره أي الأكثر مطابقة مع ثقافتهم الشخصية والأكثر استجابة للترقية الفكرية والاجتماعية لجماعتهم.

لم يكن الإصلاحيون يقبلون من الثقافة الفرنسية (ومن ثم الثقافات الغربية) سوى التعليم العلمي والتقنيات وفكر أفضل "الفلاسفة" (147). بالنسبة للبقية، كانوا يعتقدون أنهم منه ما يكفي. ولما كانوا فخورين بتراثهم الثقافي وواعين بالإسهام العربي الإسلامي في تقدم الحضارة البشرية وب"وهبة الإسلام بالوصية" (148) شعروا بأنهم مؤهلون للاعتقاد بأن القيم الإسلامية تعني جميع الناس وأن الإسلام ذو وجهة عالمية. وقد عبّر ابن باديس عن هذه الفكرة بنبرة رسولية في تصريح رسمي: [بسم الله الرحمن الرحيم، 1. الإسلام دين الله 2. "الإسلام هو دين البشرية الذي لا تسعد إلا به" (149).

■ لذا صرح ابن باديس غير مرة بأن السعي من أجل الإسلام إنما هو السعي من أجل البشرية جمعاء والسعي من أجل الوطن الجزائري هو السعي من أجل خير الناس جميعا. هذا البحث عن العالمية عبر الإسلام وهذا البحث عن الرعة الإنسانية عبر الواقع الجزائري واليوم يؤكد عليه ابن باديس بصوت مدوّ فيما يشبه البيان المؤثر عنوانه [ما الغاية من

وجودي؟] إن غاية وجودي هي الإسلام والجزائر (150). يبدو لنا أنه من الأهمية بمكان تحليل هذه الوثيقة :

(425) يقول ابن باديس ما معناه : ربّ معترض يقول إن تصريحي هذا ينطوي على قصر نظر ونزعة أنانية وإرادة بذل أقل جهد ممكن ورغبة في عدم الإفادة. ذلك أن الإسلام ليس بالدين الوحيد في العالم، والجزائر ليست الوطن الوحيد. إن للناس واجبات أخلاقية إزاء جميع الأوطان، وأخيرا إن الأديان جميعا تستحق الاحترام.

(427) أجب بأن خدمة البشرية بتنوعها العرقي والجغرافي والثقافي والفكري هي ما نروم ونبغى... (428) إن أعمال النظر في الإسلام جعلنا نفتتح بأنه الدين الذي يشرف البشرية بجميع أعراقها، كما أنه الدين الذي يقيم المساواة والأخوة بين جميع هذه الأعراق، ويدعو جميع الأمم إلى الطيبة والكرم المتبادلين، ويقدم التضامن بين جنس البشر وأن ما يسيء إلى شخص واحد كمن أساء للبشرية كافة، ويعترف بالديانات الأخرى ويضمن لمن يدينون بها الاستقلال في شؤون دينهم، كما يعترف بتنوع القوانين البشرية... (151).

يطرح تصريح ابن باديس الهام إذن مبدأ نزعة إنسانية تستمد جوهرها من الإسلام. هذا التصريح يستعيد ويوضح أحد ثوابت المذهب الباديسي. وبما أننا نسلم بصدق هذا النوع من الشهادة (وكل كتابات ابن باديس تؤكد ذلك) فإننا ندرك بأن زعيم الحركة الإصلاحية لم يكن يترك المشاكل الصغيرة تطغى عليه وكان يحسن تجاوز إطار الحياة الجزائرية الضيق لينظر عاليا وبعيدا.

بالفعل، وبمعزل عن الحرب الصغرى التي كان يتعاطاها المرابطيون والإصلاحيون وبمعزل عن السجلات التي لا تنتهي بين جمعية العلماء والنكتلات والأوساط السياسية الخصمة، كان ابن باديس يرى أنه من الضروري بمكان الإصغاء إلى العالم وإسماع صوت الجزائر المسلمة في الخارج. هذا الصوت كان يريد واضحاً وخلوا من أي حقد أو تعصب. أمام المجتمع الأوربي بالجزائر، على عتبة الغرب المسيحي، كان ابن باديس يجتهد

بأنها "تخلط السياسة مارية (146). وخارجى الإصلاحيين، الذين على يقين بأن سلطاتها

درسة الفرنسية المسؤولة ل الإسلامى من الثقافة الثقافة الفرنسية ولا أي لهذا الإسهام الثقافى فتنهم الشخصية والأكثر

الثقافات الغربية) سوى للبقية، كانوا يعتقدون أن إسهام العربي الإسلامى فى أنهم مؤهلون للاعتقاد وقد عبّر ابن باديس عن الرحيم، 1. الإسلام دين

إنما هو السعي من أجل من أجل خير الناس جميعا. إنسانية عبر الواقع المباشر لوثر عنوانه [ما الغاية من

أيضا في تمثيل الفكر الإسلامي تمثيلا مشرفا قصد إقناع غير المسلمين بأن الرزعة الإنسانية ليست حكرا على الحضارة الأوربية.

■ صحيح أن نيرة ابن باديس لم تكن بالضرورة نيرة جميع أعوان الدعاية الإصلاحية. فهؤلاء الأعوان المنخرطون في الغالب في وسط سوسولوجي قاس والمعرضون لعدوانية الإدارة والرأي العام الفرنسيين وكذا إلى المعارضة الدينية القوية للتنظيمات المرابطية كانوا غير قادرين على التحلي دائما برباطة الجأش كما يليق دائما بالمبشرين ورجال الله. ففي الحرب الصغيرة التي كانوا يخوضونها ضد خصومهم الكثيرين وجد الإصلاحيون أنفسهم في كثير من الأحيان تحت إغواء الرد على السيئة بمثلها وعلى التعصب بالتعصب. وبما أنهم ليسوا بقديسين يتناسون أحيانا مبادئهم الكبرى مبادئ العدالة والأخوة أمكنهم مشاطرة خصومهم العداوة الجمّة.

ومن ثم لا يليق بنا البحث في هذا المستوى عن روح المذهب الإصلاحية. فبجانب الروح نثر عن ترجمانها المكتمل في الشهاب ونيرتها الحقيقية في كتابات ابن باديس. فبالإضافة إلى الزعيم الإصلاحية كان منشغلا حقا بالأصالة الإسلامية. وكان حريصا على نوعية الخطاب (152). لم يكن يسعى إلى جلب تعاطف الأوساط غير الإصلاحية فحسب بل كان يروم أيضا من خلال تقديم الأسوة الحسنة تربية أتباعه أنفسهم وتزويدهم بروح القسط *le goût de la mesure* وروح الحقيقة والتسامح.

ورغم أنه كان مشبعا بحقيقة مؤداها أن "أفضل جهاد هو الحط من العنّة المنافقين" أي المرابطين المزيفين، فقد كان ينظر إلى محاربة المرابطين من حيث هي تقوية أحوالهم. يقول في هذا الباب: [المرابطون إخواننا في الدين ونحب لهم ما نحب لأنفسنا ولهذا ندعوهم إلى كتاب الله وسنة رسوله وسنة السلف الصالح] (154)

■ إن إعلانات ابن باديس عن التسامح عديدة جدا ومن ثم يستحيل ذكرها جميعا في هذا الفصل. تظهر الفكرة القائلة بضرورة اتخاذ موقف سليم ومتسامح إزاء كل جماعة دينية وأي دين في كتابات ابن باديس كإلزامية. فلما كان معارضا لأي نوع من التعصب ضد

كان كذلك حيال العنصرية (155). لقد كان وهو يحارب بقوة ضد الاستعمار، مقتنعا بأنه يحارب شكلا مشينا من السياسة الأوربية ليس إلا وكان في الوقت نفسه يعنى النفس بأن تفهمه "فرنسا الديمقراطية" (156). أنى لنا والحالة هذه أن نشك في صدقه حين يدعو صارخا إلى سقوط الفكر الاستعماري وانتصار الفكر الانساني وانتشاره (157).

ودون أن يخفي انتماءه إلى الأسرة الإثنية والثقافية التي تصدر عن العربية، يتباهى ابن باديس بالطابع البريء لمثل هذا التباهي لأنه مفعم بأحاسيس إسلامية. ومن خلال بيتين (158) يجيي الشعب الجزائري الذي يتصوره كعامل سلام بالنسبة للبرية بسبب الأسس الدينية لمثله السياسي.

هكذا يتبدى بأن الانشغالات الإنسانية لابن باديس تتقاطع في كثير من الأحيان مع تصوراته الثقافية والسياسية. هذه الانشغالات الإنسانية تبدو لنا معيشة بقوة ومعبرا عنها بقناعة هي من الشدة بحيث من التعسف بمكان النظر إليها بوصفها تأثرا بذائقة تلکم الفترة أو شكلا من أشكال المجاملة إزاء الجمهور الجزائري المتشبع بالأفكار الفرنسية.

■ إن تأكيدات ابن باديس الإنسانية تعبر في الظاهر عن أحاسيس أصيلة للمصلح القسنطيني. لكن هل تعكس فقط وجهة شخصية؟ في الواقع يمكن أن نستشف فيها نية تبريرية وكذا انشغالا سياسيا داخليا. ذلك أن الخلافات قد أربكت صفوف الحركة الإصلاحية بسبب قضية العقبي كحول وضربات الإدارة المتكررة الموجهة للتنظيم الإصلاحي بسبب الالتزام السياسي البين للحركة هذه (انطلاقا من المؤتمر الإسلامي لجوان 1936) وخاصة بعد إخفاق حكومة الجبهة الشعبية (159). كل هذه الأحداث جعلت ابن باديس يقوم بمناورة لتقوم وتنشيط الجهاز الإصلاحي.

وهكذا راح يبحث عن نفس ثان لتنظيمه الذي خشي أن يتورط في خصومات اللحظة ويفقد حركيته الثقافية والروحية. حاول أن يرفع من صيت وشأن حركته في نظر الرأي الأوربي وإبطال شكوك التعصب التي كان يرميها به. أخيرا، سعى إلى تقلص الإسلام

بأن الرعة الإنسانية

الدعاية الإصلاحية.

والمعرضون لعدوانية

مات المرابطية كانوا

من ورجال الله. ففي

إصلاحيون أنفسهم

بالتعصب. وبما أنهم

رؤ أمكنهم مشاطرة

ب الإصلاحي. فهذه

ت ابن باديس. فهذا

حريضا على نوعية

صلاحية فحسب بل

هم وتزويدهم بروح

والخط من العلماء

من حيث هي تقوم

لهم ما نجبه لأنفسنا.

(1

ذكرها جميعا في هذا

إزاء كل جماعة إثنية

نوع من التعصب فقد

في وجه حسن ومرض أملا في أن يستميل القلوب اللامبالية والمرتابين وجميع الشبان المسلمين الذين أغرقهم الحضارة الأوربية.

لهذا الغرض، تبنى خطاب الحوارين الحقيقي ممجدا الغايات النبيلة وداعيا إلى مكارم الأخلاق وحثا إخوانه في الدين إلى التحلي بالتسامح والإنسانية في عملهم وسلوكهم.

■ إن الإنسانية التي يلقنها ابن باديس ليست في الواقع تنصلا من الإنسانية الغربية والمسيحية. كما لا يتعلق الأمر بصيغ غامضة من شأنها طمأنة المثقفين وإغواء السذج. يلقن ابن باديس بأن الإنسانية الحقيقية تبدأ بالتفاني الكلي للوطن الذي هو تمثل موضوعي للبشرية الحية.

إن الإنسانية الباديسية، رغم أن ذلك قد يبدو مفارقا، تفضي لا إلى نوع من العالمية الوجدانية *cosmopolitisme sentimental* بل إلى التأكيد المتشدد على الواجبات الشخصية إزاء الوطن الأصغر الذي هو جزء البشرية المتاح أكثر للفرد والذي يتضامن معه بشكل مباشر.

يبدو أن ابن باديس لا يعنى بالإنسانية إلا لكي يقيم شرعية تفانيه بشكل جيد لصاح الوطن الجزائري في جميع المجالات التي يمكن لنشاطه أن يؤتي ثماره فيها. يقول في هذا الباب ما معناه : إننا نحب بلادنا التي نعددها جزءاً من البشرية، ونحب من يحبها ويخدمها، وإننا ضد كل من يعادها أو يسيء إليها(160) ها نحن إذن إزاء مذهب ينم عن تبصر جم وعن حرص قوي على خدمة الوطن الجزائري أولا.

لا يغفل ابن باديس أبدا البلاد الجزائرية. فحبه الجَمّ للجزائر هو الذي يفسر الأوجه المختلفة لمذهبه الثقافي الذي استعرضنا أفكاره الكبرى. كما أن حبه الجَمّ للجزائر هو الذي ألهم النشاط المتعدد الأوجه للحركة الإصلاحية برمتها، هذه الحركة ذات الجوهر الديني المكونة أساسا من رجال الدين والتي لم تحجم عن الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والثقافية أو حتى القضايا السياسية لجزائر العشرينيات والثلاثينيات.

هوامش الفصل الأول

(1) نسجل عرضا كم

رشيد رضا يعتقدون اعتق

في الممارسة الدينية وحتي

أحمد سيدي بالاسلميين

(2) أنظر وجهة النظر الف

ie, dans AF,

(3) أنظر أعلاه، ص 33

(4) أنظر أعلاه، ص 4

(5) حول العول المدرس

الفتايات المنعصمة للحزب

Algerie et la

nationalisme à

M.A Kssous,

des et réalités

Monde, 1947;

1930، أبريل، جويلية

(6) أنظر أعلاه، ص 9

(7) أنظر شهادة م.ع

عددها (في 1934) ع

(8) نسجل المشاركة

حركته، وقد تمكن ابن

بعد أن حاربوا تعليمنا

(9) مثلا: أم "مرسوم

الدولة، والمراقبة البقطة

هوامش الفصل السادس

(1) نسجل عرضا كم كان المذهب الإصلاحي للسلفية مشبعا بالترعة المثالية. كان ابن باديس وأصحابه وكذا قائدهم الفكري رشيد رضا يعتقدون اعتقادا قويا أن جهل المذهب الإسلامي الحقيقي كان إلى حد كبير مسؤولا عن الرذاعة التي كانوا يأسفون لها في الممارسة الدينية وحتى في أخلاقيات إخوانهم في الدين. كانوا يعتقدون صادقين أن الفهم السليم للمحتوى القرآني والمذهب المحسدي سيؤدي بالمسلمين وربما حتى غير المسلمين إلى أن يصبحوا أتباع الرسول الأوفياء.

(2) أنظر وجهة النظر الفرنسية في هذا الصدد :

J.Des^parmet, "Naissance d'une histoire nationale" de l'Algérie, dans AF, janv. 1933, p.11-12

(3) أنظر أعلاه، ص 83-84.

(4) أنظر أعلاه، ص 104.

(5) حول العمل المدرسي للإصلاحيين الجزائريين، لا توجد مع الأسف أي دراسة شاملة. ومن غير المهدى الإشارة هاهنا إلى المقالات المتخصصة للحركة الإصلاحية والتي تحتوي على بعض التفاصيل والإشارات الجزئية حول المسألة. أنظر: J.Ladreit, "L'enseignement élémentaire des Indigènes en Algérie et la question des écoles coraniques", dans AF, juil. 1938; id. "Le nationalisme à l'école indigène en Tunisie et en Algérie", dans AF, fév. 1935; M.A Kssous, La vérité sur le malaise algérien, p.27,90; G.Mesud, Incertitudes et réalités algériennes, Paris, éd. Du Monde, 1947; 1930, أبريل، جويلية، نوفمبر، سبتمبر 1931، والشيخ الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 225-254.

(6) أنظر أعلاه، ص 169.

(7) أنظر شهادة م.ع. كموس: "لكن لا يجب الاعتقاد بأن هذه المدارس كانت عديدة وأن التلاميذ يختلفون عليها. ربما كان عددها (في 1934) عشرة وتضم ألف مستمع (المرجع السابق، ص 90).

(8) سجل المشاركة الآخذة في التعاطم للمرابطين (خاصة في القبائل ووادي سوف وتيارت) في التجديد الثقافي الذي استنارته حركته، وقد تمكن ابن باديس أن يكتب في بداية 1936: إن من بن أجمل مجالات انتشار الإصلاح ونجاحه الواسع أن حصومنا بعد أن حاربوا تعليمنا بوضع مختلف العقبات، لم عد يرغبون في الظهور في أعين الأمة إلا بمظهر المعلمين. الشهاب، أبريل 1935.

(9) مثلا: أم "مرسومي ميشال" (فيفري 1933) القاضيين بمنع الدعاة الإصلاحيين من تناول الكلمة في المساجد التابعة لأحكام الدولة، والمراقبة اليقظة لمختلف نشاطات الإصلاحيين ...

- (10) الشهاب، جويلية 1934 وأوت 1934، ص 433 (قائمة المعلمين الـ13 الذين تحصلوا على شهادة مهابة الدراسة بجامع الزيتونة).
- (11) المرحلة الأولى لردة الفعل هذه تميزت بمرسوم 13 جانف 1938... الذي عزز المراقبة الإدارية على "الجمعيات والنوادي" المصرح بها قانونيا بإخضاعها للترخيص المسبق لتقدم مشروبات غير كحولية لمشركيها. هذا التدبير الخاص بالجزائر شعر به الإصلاحيون كتهديد مباشر لنواديبهم الثقافية. الشهاب، ماي 1939، ص 192.
- (12) وهذا حال مدرسة تلمسان الحرة التي كان يشرف عليها البشير الإبراهيمي. هناك مدارس أخرى حكمت عليها بالإغلاق بناء على مرسوم آخر بتاريخ 13 جانفي 1939... يقضي بتعزيز شرطة "المؤسسات الخطيرة وغير الصحية وغير اللائقة".
- (13) JORF, 15 mar 1938, p.3071. هذا المرسوم أثار ردات فعل عنيفة بين الإصلاحيين (الشهاب، جوان 1938) وكذا بين المنتخين المسلمين المشجعين للتعليم الخاص للغة العربية. وقد جرى نقاش في هذا الموضوع في الندويات المالية (اجتماع 15 جوان)...
- (14) أنظر مثلا الشهاب، ديسمبر 1937، ص 452-453: نشيد الشباب ذو الطابع العسكري لمحمد العيد.
- (15) الشهاب، فيفري 1930، ص 38.
- (16) غمر تنظيم تعليم العربية الحرة نفس الإصلاحيين الذين رغم المظاهر، كانوا يشعرون بالدونة أمام الكنيسة الكاثوليكية في الجزائر وكانوا يسمعون إلى محاكاة نشاطها التربوي والبيداغوجي....
- (17) الشهاب، فيفري 1930، ص 3839.
- (18) تحيل الشهاب على المادتين 70 و 71 من مشروع ميزانية السنة الماضية (1929) اللتين تنصان على إسناد أملاك لم تلتحق بعد الكنيسة للجمعيات الإثني عشرة، وإرجاع حق الأبرشيات التبشيرية في امتلاك مؤسسات التعليم في فرنسا. أنظر: A.Dansette, Histoire religieuse de la France contemporaine, p.73
- (19) وهذا ما يناقض تم الرهاب من الثقافة الفرنسية francophobie التي تطلق أحيانا على الإصلاحيين الجزائريين. أنظر لاحقا موقف هؤلاء من مسألة الثقافة المزدوجة.
- (20) هذه الإشارة لا تطابق المعطيات الرسمية. فعدد التلاميذ المسلمين الذين يرتادون المدارس الأهلية والمدارس الابتدائية الأوربية التابعة للتعليم العام كان يقدر ب 63029 بالنسبة لسنة 1929 و 67029 لسنة 1930... وكان عدد التلاميذ في المدارس في الفترة نفسها قرابة 900000 ...
- (21) الامتحانات الأولى لشهادة الدراسة الابتدائية العربية في الجزائر تمت في مهابة السنة الدراسية 1930 في احتفالية رسمية. أنظر عرض الشهاب نوفمبر 1930، ص 628-632..
- (22) جمعية العلماء (انطلاقا من 1931) اكتنفت برسم الخطوط الكبرى لبرنامج أسامي للمدارس الحرة أملا في أن يتبع من قبل مجموع المعلمين الذين يصدر عن سلطتها. هذا البرنامج كان يتضمن ثلاث شعب:
- أ) الشعبة الدينية : رسالة أبي زيد القيرواني... تفسير مبسط مع مبادئ في القراءات القرآنية، مجموعة من الأحاديث، مختصر سورة الرسول ﷺ.
- ب) الشعبة للعروة: كتاب الأخرومية، مبادئ في الصرف، مختارات من الشعر والنثر.
- ج) الشعبة الحرة: مبادئ الحساب، الجغرافية، الفرنسية. أنظر الشهاب، أوت 1931، ص 494-495.
- (23) كانت المدارس الحرة تابعة رسميا لا للهيئة المركزية للحركة الإصلاحية بل للوحدات الإصلاحية المحلية التي كان لها وجود شرعي تحت تسميات من قبيل: جمعية التربية والتعليم.

- (24) أنظر أعلاه ص 159.
- (25) الشهاب، أكتوبر، 1931 (الافتتاحية) : إصلاح التعليم في الزيتونة (يقترح ابن باديس بعض الإصلاحات التي تمس تنظيم الدراسات وطرائق التعليم في صلب الزيتونة)...
- (26) حول التطور الداخلي للزيتونة، أنظر محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية... ص 154
- (27) La Défense, n°88, 3 jan. 1936, p.1 sous le titre: "Nos revendications, ce que nous dit le Cheikh Abdelhamid Ben Badis"
- (28) Délégation Générale du Gouvernement en Algérie, L'organisation de l'enseignement de la langue arabe en Algérie, Alger, 1961, 49 p.
- (29) الذي أطلق عليه غداة الحرب العالمية الثانية اسم "معهد ابن باديس" والذي ظل يعد الطلبة الجزائريين للزيتونة والأزهر.
- (30) كان محمد عبده يرى من جهته بأن معرفة اللغة الأخصية (الأوربية) قد أصبحت بالنسبة للمسلمين ضرورة ثقافية حيوية. أنظر : التاريخ، 1، ص 104-105.
- (31) تحت عنوان "معرفة اللغات (الأجنبية) الضرورية" علق ابن باديس على حديث لزيد بن ثابت (المشكاة، 2، ص 541542) وحلص إلى ما يلي: [اليوم حيث تربطنا علاقات ذات مصالح متنوعة مع أمم أخرى، من واجبنا أن نتعلم لغاتها وكتابتها كما يجب على هذه الأمم أن تتعلم لغتنا وكتابتنا] (الشهاب، ماي 1935، ص 78).
- (32) كهذا العالم الذي دفع بالطرفه إلى غاية امتناعه عن استعمال العربية الدارجة حتى في علاقاته مع رجل الشارع.
- (33) مثل خريجي المدارس الثلاث الرسمية للعاصمة وتلمسان وقسنطينة.
- (34) الشهاب، ماي 1930، ص 215. تأسف لسوء فهم وقلة تعارف العلماء المعربين (الإصلاحيين) والمثقفين المسلمين ذوي التكوين الفرنسي.
- (35) الشهاب، 17 أوت 1926 (الافتتاحية)...
- (36) الشهاب، أفريل 1930، ص 153-152.
- (37) إشارة إلى البرامج التي أعدت خصيصا لـ "المدارس الأهلية" في الجزائر.
- (38) الشهاب، أوت 1935، ص 288.
- (39) نفس الموقف الواقعي في الأوساط المثقفة التونسية التي كما رى الشيخ الفاضل بن عاشور . كانت تكن احتراما جما للتعليم الثانوي والتعليم العالي الفرنسيين، اقتناعا بأن التكوين الجامعي الفرنسي يفتح "أبواب الفخر الوطني بسبب المكانة الممتازة التي تحتلها شهادات التعلم العالي الفرنسي في الكفاح الوطني وكذا أبواب الرفاهية والرخاء... الحركة الأدبية والفكرية... ص 150
- (40) Les compagnons du jardin, appendice, I, p.180
- (41) الشهاب، جويلية 1935، ص 275 (بصدد تلميذ من الثانوية الإسلامية لقسنطينة الذي كان قد احتاز بنجاح المسابقة العامة (العربية) والجزء الأول من الباكلوريا).
- (42) في عمل آخر كنا قد قيمنا الواقع المدرسي للشبيبة الإسلامية خلال الفترة موضوع الدراسة : Regards sur l'enseignement des Musulmans en Algérie, p.627
- (43) حول عروبة الإصلاحيين الجزائريين سمحل المراجع التالية: أم الشهاب، أفريل 1930، ص 153160. "بين الحياة والموت" ماي 1931، ص 309312 : الرمزية الوطنية للاحتفالات الجماعية أوت 1931، ص 533538: القضية العربية ديسمبر 1931، ص 775784: نحو استقلال سوريا ماي 1936، ص 5658: العروبة جوان، 1936: محمد أب العروبة

- فيفري 1937: الجنسية القومية والجنسية السياسية ديسمبر 1937: الوحدة العربية من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي فيفري 1939: العرب في القراء... (57) القيم على كرسى
Alger, 1920
RDM, 1^{er} déc.
RDM, 15 mars
1925
(59) عنوان محاضرة قد
ger, 1922. (60)
(61) حسب رأي لو
s 1922, p.115
(62) نشر من ناب
البيض...
(63) مولا: -tenay
e, Paris, 1931
(64) s, p.31-32
نالت: Europa.
هذا النص لا يكسي
posuere...
(65) أنظر إطلالة على
1924...; Ely
Historiens de
l'Algérie...
(66) نسجل استمرار
(67) نشاطات ووشائ
الخلاصات الحذرة ل
(68) إحدى الأطرو-
بمحدون الخصوصية البر
(69) أنظر وجهة نظر
ennes, p.136
(70) إن رابع زناي
الوجيمة "لتعليم العلماء
نصرة قضيتهم": 199
(71) الزواج المختلط
(72) برزت التوعية ال
قبائل كان يسعون إلى
فيفري 1937: الجنسية القومية والجنسية السياسية ديسمبر 1937: الوحدة العربية من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي فيفري 1939: العرب في القراء...
(44) الشهاب، عدد 25، 1926 ن ص 2.
(45) الشهاب، أوت سبتمبر 1936، ص 262 (تحت عنوان "إحدى عشرة سنة من الدعاية من أجل دراسة اللغة العربية).
(46) الشهاب جوان 1939، ص 315.
(47) قد يطول استعراضنا لجميع المطالب الإسلامية حول ضعف الجهد الرسمي لصياغ تعليم الأهالي. حسبنا تسجيل شهادة شخصيات لا يمكن رميها بالانحياز أو بكونها معادية لفرنسا: أم فرحات عباس (1931): "الإحصائيات الرسمية تنص على إعطاء 6 ملايين من الأهالي 543 مدرسة مع 40000 تلميذ مسجل... يجب منح 6000 مدرسة" Le Jeune Algérien, p.139 (ب) عبد القادر فكري(حاج موه) أحد الأنصار المتحمسين ل "الاندماج التام"(1933): "تستمر الأقسام الفرنسية في الانفتاح ببطء مزعج: 800000 من أطفالنا دون تعليم. إن المدرسة لا تستقبل سوى 60000 طفل أهلي...".
(48) الشهاب، فيفري 1936، ص 605.
(49) M.Charavin, "Les évolutions de la Kabylie", dans Rens. Colon. , n°3 mars 1939, p.34-36. نجد فيه عرضا لفقرات من كتاب الجزائر لأحمد توفيق المدني التي يغلر فيها الزعيم الإصلاحي هذا من "تفهقر الفكر والثقافة العربيين في القبائل"(ص 128).
(50) لماذا تأخر المسلمون وتقدم غورهم؟ ص 52، 53.
(51) Martial Rémond, Au cœur du pays kabyle, Alger, 1933
(52) خاصة في La Voix des Humbles التي كانت لانكبتها الرضية غير متماشية مع النشاطات الإسلامية في القبائل... وفي La Voix Indigène لرابح زناي أحد المدافعين الشغوفين عن الاندماج الفرنسي الجزائري...
(53) شعار مجلة La Voix des Humbles
(54) سنة الظهور البربري (16 ماي) الموقع من قبل الحاكم العام لوميان سان وهو الظهير "الذي ينظم اشتغال العدالة في القبائل ذات العرف البربري غير المزودة بالحاكم لتطبيق "الشرح" والذي يسن "قوانين خاصة تسمى "حاكم عرفية"... هذه المحاكم المختصة في مجال قانون الأحوال الشخصية والميراث كانت مكلفة بتطبيق العرف المحلي في جميع هذه الأحوال وليس القانون القرآني. إن "الظهير البربري" بناء على أحكامه القانونية ومقاصده التي تلبو مستوحاة من أصحابه قد أثار امتياء الوطنيين والإصلاحيين المغاربيين. حول مسألة الظهير البربري، أنظر الشهاب، جوان 1935...
(55) في هذه المجالات المنترعة، كان دور كلية الآداب للجزائر حاسما. نسجل بخاصة دور كرسى تاريخ إفريقيا القديم (1910) وكرسى روي باسي وابنه أندري باسي (كرسي اللغة والحضارة البربريين، 1930). حول هذا التعليم بكلية الآداب أنظر الكتاب (صاحبه غير معروف) : Université d'Alger – Cinquantenaire (1909-1959), Imp. Off. de la D.G.G.A, Alger, 1959. حول الأعمال الخاصة ببلاد البربر، يجد القارئ إشارات ببيولوجرافية غزيرة في : Histoire et Historiens de l'Algérie; Ch.A.julien et R. Le Tourneau, Histoire de l'Afrique du Nord, t.I et II (bibliographie); Eln, I, p.1208-1209 (C. Pellat); I, p.1220-1222 (R.Basset –C.Pellat).
(56) خاصة كتابه الهام : Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, Hachette, Paris, 8 vol.1913-1928

- (57) القيم على كرسي تاريخ الحضارة الإسلامية. أنظر رسالته: *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920
- (58) *Discours à la nation africaine*, in RDM, 1^{er} déc. 1921; *Africa*, in RDDM, 1^{er} mars 1922; *Notr Afrique*, in RDDM, 15 mars 1925
- (59) عنوان محاضرة قدمت في الجزائر من قبل لويس برتران في 18 مارس 1922.
- (60) *L'Afrique latine*, Alger, 1922.
- (61) حسب رأي لويس برتران نفسه، تعلق الأمر بالنسبة إليه ب"عرض خطاب وليس علميا بالمعنى الصارم، لنظرية": RDDM, 1^{er} mars 1922, p.115
- (62) نشر من باب التذكير للنشرة المسماة: *Union catholique indigène* التي كان ينشطها الآباء البيض...
- (63) *Boulifa, Le Djurdjura à travers l'histoire*, Alger, 1925...; M.Henay- ملا: Lahmek, *Lettres algériennes*, préf. De M. Violette, Paris, 1931
- (64) *Hsnay-Lahmek, Lettres algériennes*, p.31-32 حيث يذكر جزئيا نصا (لا يثبت أي شيء) لسالت: *pauci tantummodo Asiam et Europam, sed African in Europa*. هذا النص لا يكسي كل دلالة إلا من خلال الحملة السابقة: *In divisione orbis terrae African posuere...*
- (65) *S.Gsell, Hist. Anc. De l'Afr. Du Nor*, : أنظر إطلالة على مختلف معطيات المشكل البربري في t.I; résumé dans: R.Pyronnet, *Le problème nord-africain*, I, 1924...; Ely Leblanc, "Le problème des Berbères", dans *Histoire et Historiens de l'Algérie...*
- (66) نسجل استمرار العادات البربرية في مجال الأحوال الشخصية (بدل الشريعة الإسلامية)...
- (67) تشابهات ووشائج يراها المختصون غير كافية للسماح بإقامة قرابة ثابتة بين شعوب بلاد البربر وشعوب أوروبا الجنوبية. أنظر الخلاصات الجذرة ل S.Gsell المرجع السابق، أ، ص 306...
- (68) إحدى الأطروحات البربرية كانت تتمثل في التصريح بالتوافق بين المذهبية البربرية والروح العربية. كان دعاة البربرية يعدون الخصوصية البربرية بالفاظ لا تخلو من التنصيرية...
- (69) أنظر وجهة نظر M.Hesnay-Lahmem: "L'avenir de la France en Algérie, ce sont les Berbères qui le représentent", (*Lettres algériennes*, p.136)
- (70) إن رايح زناقي، الذي لم يكن منطوقا، لم يكن يحجم عن إشعار الرأي العام والإدارة الفرنسية للجزائر ب"الأثار الرخيصة" لتعليم العلماء الإصلاحيين الذين كما يرى يقومون بدعاية جموحة لصالح الإسلام الذي يعدونه نمجيدا مشغلا من أجل نصرة قضيتهم": *Rens. Colon.*, n°5, mai 1938, p.99
- (71) الزواج المختلط بين القبائلين والفرنسيات أعمال الجمعيات التبشيرية المسيحية إلح.
- (72) برزت العزة البربرية ثانية غداة الحرب العالمية الثانية. هذه العزة، وبشجيع من الحزب الشيوعي الجزائري (...). ومثقفين قبائل كان يسمعون إلى اكتساب شهرة ما في الآداب الفرنسية، كانت موضوع جدالات عنيفة خلال السنوات الأولى من

في إلى المحيط الأطلسي فيفري

عمل دراسة اللغة العربية).

أهالي. حسينا تسجيل شهادة

تبات الرسمية تنص على إعطاء

Le Jeune Algérien

1: "تستمر الأقسام الفرنسية

طفل أهلي...

M.Charavin, "Les

يق يحد فيها الزعيم الإصلاحية

ية مع النشاطات الإسلامية في

سبي الجزائري...

ينظم اشتغال العدالة في القبائل

م عرقية... هذه المحاكم المختصة

حوال وليس القانون القرآني. إن

استياء الوطنيين والإصلاحيين

ي تاريخ إفريقيا القديم (1910)

تعليم بكلية الآداب أنظر الكتاب

Université d'Alger

نارات بيليوغرافية غزيرة في :

Histoire et Historie

de l'Afrique du N

Pellat; I, p.1220-12

Histoire ancienne d

- (91) أنظر نبذة عن...
F, Fév, 1938;
- (92) مجلة شهرية...
Le Défense, n°222, 10 1936
- (93) إن الإعجاب...
août 1939; J.Desparmet, "Le panarabisme et la Berbérie", dans Rens. ColoN., n°8-9, août-septembre 1938, p.194-199
- (94) الشهاب، فيفري 1936، ص 605.
- (95) لقد تمحاشى الإصلاحيون دائما إعطاء مفهوم العروبة معنى آخر سوى المحتوى الثقافي. أنظر تفسير ابن باديس هذا الحديث (الذي كان مبعثه أقوال عنصرية تنسب لقرشين ضد اليوناني صهيب والحبشي بلال والفارسي سلمان: الرب واحد والأب واحد (آدم) والدين واحد واللغة العربية ليست ملكا لأحدكم. من يتكلم العربية فهو عربي" الشهاب، فيفري 1938، ص 10512.
- (96) الشهاب جوان 1936، ص 102.
- (97) أنظر الوقائع...
La Défense, n°222, 10 août 1930, "Bravo, Frères Kabyles!"
- (98) الشهاب، ماي 1936، ص 5458. (من قبل الفن الرواوي)...
- (99) ثمة دراسة برمتها يجب القيام بها حول تأثيرات الصحافة العربية المشرقية على تطور الرأي الإسلامي في الجزائر. والحال...
formation de la presse : أخذنا فكرة عن هذه الصحافة التي كان الإصلاحيون يجلبون عليها دوما : musulmane en Algérie, p. 24
- (100) لا سيما بعد "مشوري ميتال" بتاريخ 16 و18 فيفري 1933 ومرسوم ديني (30 مارس 1935).
- (101) Desparmet, "La résistance à l'Occident" dans AF, mai, 1933, p.265-269
- (102) أنظر ما يقول...
269
- (103) فيما يلي شهادته متقف مسلم فرنسي: "من الوجهة السياسية، أنتمي إلى هذه الزمرة الصغيرة المتطورة التي كانت تنظر...
فرنسا الإشارة الخيرة: المواطنة الكاملة المسداة للنخبة عن طريق القرار العام بحيث تدفع قسمة الردة الطوعية التي توجيهها الصحاح للمحتضنين..." (محبوب علي: "dans Rens. Colon., n°1 avril 1935...")
- (104) تقول الشهاب ذلك صراحة (ما معناه): عندما نتحدث عن "الجنسية الجزائرية" نقصد بذلك أولا الإلام، لأن...
الأساسي خصوصية هذا الشعب (ماي 1930، ص 247).
- (105) أنظر أعلاه.
- (106) كانت الصحافة الإصلاحية وفي مقدمتها الشهاب الميدان الأساسي الذي شجع بلورة أدب جزائري ذي اللسان العربي...
النصف الأول من القرن العشرين.
- (107) أنظر أعلاه.
- (108) العرب في القرآن، الشهاب، فيفري 1939 مارس أبريل "محمد أب العروبة، الشهاب جوان 1936..."
- (109) الشهاب، سبتمبر 1935، ص 366373.
- (110) حول حافظ، أنظر: الشهاب، سبتمبر 1932 أكتوبر حول شوقي، الشهاب، ديسمبر 1932 جانفي 1933...
الشاعرين، الشهاب، مارس 1938..."
- (90) الشهاب، جوان، 1937، ماي 1938.

- (91) أنظر لبنة عن سيرة ش. أرسلان اللبني بروفنسال: L'Emir C.Arslan, dans COC, 1^{er} trim.1947; AF, Fév. 1938; مارس 1938...
- (92) مجلة شهرة سياسية وأدبية واقتصادية واجتماعية تخدم مصالح البلدان العربية ومصالح المشرق، جونيف، 1930-1939.
- (93) إن الإعجاب الجسم المغالي الذي كان يكنه الإصلاحيون للأمر شكيب أرسلان والفكرة الجيدة التي كانت لهم عن كفاءته جرمهم أحيانا إلى الإدلاء بأحكام خاطئة (لاسيما بصدد "السياسة الإسلامية" فنلر ومرسولين، وهذا بناء على التأويلات الشخصية للأمر. ...
- (94) الشهاب، سبتمبر 1930 (رسالتان من ش. أرسلان إلى ابن باديس)
- (95) اللقب الذي يعترف له به حتى أقرانه من المجمع العربي بدمشق.
- (96) الشهاب جوان 1930 (موقف ش. أرسلان من القضية النسوية) مارس 1931 (من مسجد باريس) (...)
- (97) أنظر الوقائع المتعلقة بمصوول البلدان العربية على الاستقلال (وكذا القضية الفلسطينية) في: L.Massignon, Annuaire du Monde musulman, 1955
- (98) توجد أدبيات غزيرة حول القومية العربية. نذكر بعض المراجع منها: محمد عزت درواز: الوحدة العربية...القاهرة 1958، محمود كامل: عروبتنا، القاهرة، 1964
- M.Laissy, Du panarabisme à la ligue arabe, 1948
- Maisonneuve Paris, 1948
- AF, juin 1936, p.313 (99)
- AF, juin 1936, p.313 (100)
- (101) ذكره ديسبارمي في AF, juin 1936, p.313
- (102) أنظر ما يقوله ابن باديس في هذا الشأن في الشهاب، جويلية 1937، ص 1.
- (103) أنظر الشهاب، جويلية 1937.
- (104) ديسمبر 1937، ص 446-438.
- (105) كلام قيل في مؤتمر الوحدة العربية الأول (سوريا) في 12 سبتمبر 1937.
- (106) من باروني ذهب إلى حد اتهام ش. أرسلان بالإثراء في أوروبا عن طريق أساليب مشبوهة. الأمر الذي أساء بعض الشيء إلى صورة الأمر الأسطورية. أنظر الشهاب، مارس 1938، ص 2526.
- (107) بعد شهر (الشهاب، جانفي 1938) عاد ابن باديس إلى مسألة الوحدة العربية وإلى أقوال ش. أرسلان ليبيئ أخيرا وجهة نظر أرسلان.
- (108) R.Montague, Réactions arabes contre le sionisme". Le Congrès de Bloudane (sept.1937), dans Entretiens, III, 1938, p.42-61 . حول التعارض صهيونية/عربية، أنظر: Jacob-Reznik, La Palstine et les Etats Arabes . Sionisme, panarabisme, panislamisme, antisémitisme, éd. Mazarine, Paris, 1939...
- (109) من ذلك هذه الصرخة الدالة الصادرة عن محرر من الشهاب (أوت 1935، ص 288) : (ما معاد) : لكثرة انشغالنا بالمشرق، نمينا أنفسنا".
- (110) ش. أرسلان نفسه، الذي ينظر إليه في الغالب كزعيم القومية العربية، لم يكن يؤمن بالوحدة السياسية للعالم العربي مع كل هذه الصوقية التي تنسب له بوجه عام. ...

- (127) نفسه، ص 63.
- (128) يمكن تفسير ص...
سيلا، لصالح ملكهم ف...
العلماء القيام بكل ما يست...
- (129) الشهاب، أفريل...
- (130) الشهاب، أوت...
- (131) أنظر: aslim...
a.1957, p.52-72
- (132) أنظر في هذا الص...
مثل الحاكم العام...
- (133) مثل الحاكم العام...
1931، ص 577-79
- (134) الشعار الأول...
1934، عبر الطب العف...
الفرنسية... (روبو، 48
- (135) الشهاب، فيفري...
- (136) ولا أدل على ذ...
1930 (مكتسبية الماتوية)...
- يظهر في النقاشات أي...
(137) من بينها: أولون...
الأوتان...
- (138) على خلاف م...
الترافقات بين الانشغالات...
(139) بجد عينات من...
الفرنسية من المشكل الا...
1959, p.402-403
- (140) الشهاب، ماي...
- (141) هذا نموذج ناد...
العرب المقيمين في أمريكا...
ديسمبر 1935، ص 6
- (142) كانت جمعية اله...
(143) رغم أن أحد أ...
التبشر. ويشهد على ذ...
التبشيري المسيحي ليس...
(144) الشهاب، ماي...
- (111) نجد في الشهاب أمارات عاطفية وفكرية تشيد بالمقاصد العميقة للعلماء الجزائريين إزاء المشرق: تأكيد على الخصوصية والإبداع بالاختلاف. فمة أمثلة تشهد على ذلك من بينها ملاحظات ابن باديس على هامش مقال مستعار من الجريدة المصرية "الرابطة العربية" عنوانه "منطقة عربية (المغرب) حيث تختصر العروبة" (الشهاب، ماي 1937، ص 134-137). وعلى العنوان نفسه يحتج ابن باديس كالتالي: كلا العروبة اليوم، على العكس، مزدهرة". غير أن ردة الفعل الأكر لفتنا للانتباه هي تلك التي عبر عنها في الهامش 2 ص 135 حيث يقول بعد أن استعرض أهم صناعات الفتح العربي لشمال إفريقيا (عقبة بن نافع، حسن بن النعمان، موسى بن نصير ضمن أبطال المغرب، أحس بضرورة القيام بهذا التوضيح "الحقيقة أن عقبة بن نافع و ابن النعمان وموسى بن نصير كانوا أبطال المشرق الذين اكتسبوا شهرة جمّة في المغرب، ولكن للمغرب رجالا عباقرة عددهم كبير...".
- (112) المبدأ الرابع عشر للفرقوية العربية كالتالي: الدين مستقل عن السياسة والحكومة، إن واجبتا هو العمل على الفصل بينهما بشكل تام ومطلق. AF, juin 1936, p.313 a
- (113) حول مفهوم الجامعة الإسلامية، أنظر: Eln,II, p.427-430, art. Djamal el-Din el-Afghani; H.A.R Gibb, Les tendances modernes de l'Islam, dernier chap. (L'Islam dans le monde); A.M.Goichon, Le panislamime d'hier et d'aujourd'hui, dans l'Afrique et l'Asie, 1^{er} trim. 1950; F.R Allemann, L panislamisme mythe et réalité, dans Preuves, Paris, Octobre 1952; Boutros Ghali, Aberrahman el-Kawakibi wa-l-Djami'a el-Islamiyya, Revue Egyptienne de Droit International (partie arabe), vol. 13, 1957
- (114) الشهاب، فيفري 1932، ص 80.
- (115) مثل الجامعة الإسلامية المنشأة في 1929 في حلب: أنظر الشهاب، أوت 1930، ص 458.
- (116) أنظر الدراسات التي أفردتها رشيد رضا للخلافة في مناره (1922-1923) والتي جمعت تحت عنوان: الخلافة والإمامة العظمى، القاهرة، 1923...
- (117) يحدد رضا المحاسن التي تترتب عن خلافة جديدة بهذا الاسم للأمة الإسلامية: الدواء الذي يأتي لصنع حدا للألم يتمثل في إحياء عزة الإمامة وإعادة بناء سيادة أهل الحل والعقد الذين يدعون بالجماعة وإحياء الدولة الإسلامية الحقيقية التي هي أفضل الدول لا بالنسبة للمسلمين فحسب بل بالنسبة للبشرية كافة...
- (118) أنظر العرض المفصل في الشهاب فيفري 1932، ص (80-95) تحت عنوان "المؤتمر الإسلامي العام في القدس الشريف".
- (119) أهمية الأعمال تكمن في إنجازها لا في المبادرة إليها (الشهاب، ص 95)
- (120) الشهاب، نوفمبر 1938، ص 134...
- (121) هذا الموقف المتسامح الذي يشرف ابن باديس مبين لصلاية منهج رشيد رضا في هذا المجال. أنظر: J.Jomier, Le commentaire coranique du Manar, p338-347
- (122) الشهاب، نوفمبر 1938، ص 133.
- (123) الشهاب، ماي 1938، ص 6163..
- (124) نفسه، ص 61.
- (125) نفسه، ص 63.
- (126) الشهاب، ماي 1938، ص 61-63.

- (127) نفسه، ص 63.
- (128) يمكن تفسير صمت الأزهر الرسمي هذين الاعتبارين: أ) هذه الأرساط كانت تنشأ بعث الخلافة ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، لصالح ملكهم فاروق، ب) لا يعتقد تصور ابن باديس بالمذهب القائم منذ الماوردي والذي يلزم "أهل الاختيار" من بينهم العلماء القيام بكل ما يستطيعون من أجل بعث الخلافة في حال شغور هذه المهمة العظمى. أنظر الماوردي الأحكام السلطانية.
- (129) الشهاب، أبريل 1930، ص 180.
- (130) الشهاب، أوت 1930، ص 458.
- (131) أنظر: P.J. Vatikiotid, "Mohammed Abdouh and the quest for a muslim humanism", dans arabica, jan.1957, p.52-72
- (132) أنظر في هذا الصدد التصريحات التي أدلى بها الطيب العتيبي في: L.Roubau, Mograb, p.148ss
- (133) مثل الحاكم العام السابق للجزائر موريس فيرليت. أنظر تقريره في الشهاب، ماي 1931، ص 331-332 وسبتمبر 1931، ص 577-579.
- (134) الشعار الأول للشهاب (استمرار للمعتقد) كان: من أجل معادة الشعب الجزائري بمساعدة فرنسا الديمقراطية. في 1934، عبر الطيب العتيبي عن ثقة العلماء بقوله: أقسم لكم سيدي بأنه لا يوجد عالم واحد يرغب اليوم أو غدا في نهاية الإدارة الفرنسية... (روبو، Mograb, p.148).
- (135) الشهاب، فيفري 1932، ص 99.
- (136) ولا أدل على ذلك من أنه خلال الجمعية المنعقدة في الجزائر من قبل جمعية تاريخ البروتستانتية الفرنسية في 27 أبريل 1930 (عناصير المئوية) جرت الأمور وكأن الجمعية لم تنتم في بلاد إسلامية. وخارج الاهتمامات ذات الطابع التبشيري، لم يظهر في النقاشات أي اهتمام بمشاكل الإسلام ولا أي مظهر من التعاطف أو الرفق المسيحي إزاء مطالب الأمة الإسلامية...
- (137) من بينها: أولوية المصادر على المذاهب، رفض التقليد، تمجيد عظمة الخالق، إدانة بعض الممارسات التي تحاكي عبادة الأوثان...
- (138) على خلاف مرشددهم رشيد رضا الذي يحيل في تفسيره على البروتستانتية في كثير من الأحيان ويشدد على بعض التوافقات بين الانشغالات اللاهوتية والأخلاقية للبروتستانت والإصلاحيين السنيين المسلمين. أنظر الضمير، 3، ص 327...
- (139) نجد عبيات من الأدبيات الكاثوليكية للفترة هذه بصدده الإسلام في مجلة... ETUDES، حول موقف الكاثوليكية الفرنسية من المشكل الاستعماري أنظر: Bibliographie analysé dans L'Année sociologique, Paris, 1959, p.402-403
- (140) الشهاب، ماي 1936، ص 55...
- (141) هذا نموذج نادر عن الجملة من قبل الإصلاحيين الباديسيين الذين أعادوا نشر رأي أحد الأدرين agnostique العرب المقيمين في أمريكا الجنوبية: جورجي حداد الذي زعم بأنه لا يرى في الكاثوليكية سوى التدجيل والأباطيل (الشهاب، ديسمبر 1935، ص 515-516).
- (142) كانت جمعية العلماء قد عازمت على: محاربة الحركة التبشيرية المسيحية ما وجدت إلى ذلك سبيلا (السجل، ص 66).
- (143) رغم أن أحد أهداف الحركة الإصلاحية هو محاربة الحركة التبشيرية المسيحية فإن الإصلاحيين لم ينكروا قط عظمة هذا التبشير. ويشهد على ذلك حكم شكيب أرسلان (...) الذي أعادت نشره الشهاب (جانفي 1931) تحت عنوان: العمل التبشيري المسيحي ليس دعاية ذات غاية دينوية واستعمارية...
- (144) الشهاب، ماي 1939، ص 192-194...

في: تأكيد على الخصوصية
استعار من الجريدة المصرية
137). وعلى العنوان
لإلتباه هي تلك التي عبر
(عتيبة بن نافع، حسن بن
نافع و ابن النعمان ومرسي
كبير...

و العمل على الفصل بينهما

Eln,II, p.427-43

Afghani; H.A.R

(L'Islam dans

d'aujourd'hui, da

panislamisme my

Ghali, Aberrah

Eg

تحت عنوان: الخلافة والإمامة

يأتي لضع حدا للألم يتمثل في

سلامية الحقيقتية التي هي أفضل

تمر الإسلام العام في القدس

J.Jomier, Le

- (145) أحيانا تورد الشهاب شهادات لشخصيات أدبية وسياسية أو علمية أوروبية تتضمن أحكاما إيجابية حيال الدين أو الثقافة الإسلامية (الشهاب، فيفري 1930، ص 216)...
- (146) الشهاب ماي 1939، ص 193.
- (147) في كثير من الأحيان يعبر الإصلاحيون عن إعجابهم بهذا المفكر (أو الكاتب) الأوربي بوصفه بـ "الفيلسوف".
- (148) أنظر: Thomas W. Arnold et A. Guillaume, The Legacy of Islam, Oxford, 1931
- (149) الشهاب، جوان 1937، ص 177.
- (150) الشهاب، جانفي 1937، ص 425-428 (لم أعيش؟)
- (151) نفس الفكرة التي عبر عنها ابن باديس في الشهاب، جوان 1838 ص 108 .
- (152) نسجل أن أحد الشعارين الذي اختاره ابن باديس لتأطير عنوان المجلة (الشهاب) هو الآية القرآنية (16، 126) : "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وحادهم بالتي هي أحسن"
- (153) الشهاب، عدد 94، 27 أبريل، ص 1113.
- (154) الشهاب، عدد 99، 2 جوان 1927، ص 2. (فتوى إلى التلمسانيين).
- (155) أنظر افتتاحية الشهاب المأمة (سبتمبر 1937) حيث بلور ابن باديس تصوراته للروح الوطنية الحقيقية والوطنية الإسلامية القائمة على "احترام البشرية جمعاء بمختلف أجناسها وأديانها". أنظر أيضا الشهاب، فيفري 1939.
- (156) أنظر الملحق في آخر البحث.
- (157) الشهاب، جانفي 1938، ص 493.
- (158) الشهاب، سبتمبر 1937، ص 307 .
- (159) استقالة حكومة ليون بلوم، في 21 جوان 1937.
- (160) المتقد، العدد 1، 2 جويلية 1925، ص 1.

الفصل السابع

لقد مكنتنا تحول الحركة لم تقصر نشأتها في الجزائر. والحال كان يرومه فريق المتأمن عنها. وكان من الصرفة والعقيدة أن ابن باديس وأصحابها إن العمل الثقافي (1931) قد بين بشأن الاجتماعية والسياسية أحيانا الحيلة الخطأ السياسية، فإن مؤيدو والاجتماعي لم تكرر كان لا بد من توطئة التدخل علانية في

الفصل السابع

الأفكار السياسية

لقد مكنتنا تحليل المذهب الثقافي للحركة الإصلاحية الباديسية بالإبانة عن أن هذه الحركة لم تقصر نشاطها قط على المجال الديني أو إن شئنا على المسائل الدينية الإسلامية في الجزائر. والحال أنه منذ البداية، كان واضحا جدا أن الإصلاح الديني والأخلاقي الذي كان يرومه فريق المنتقد الشاب ثم الشهاب ستكون له آثار اجتماعية وسياسية لا مندوحة عنها. وكان من شأن المبادرات المتنوعة للإصلاحيين ، خارج مجال الممارسة الدينية الصرفة والعقيدة أن تستثير تأويلات سياسية حتى وإن لم تكن الغايات المنشودة من قبل ابن باديس وأصحابه ذات طابع سياسي من الوجهة الموضوعية.

إن العمل الثقافي الذي قام به الإصلاحيون خاصة بعد تأسيس جمعية العلماء (ماي 1931) قد بين بشكل جلي بأن الفريق الباديسي كان يعتزم القيام بدور محرك في الحياة الاجتماعية والسياسية للأمة الإسلامية الجزائرية. لكن إن كان الإصلاحيون قد اعتمدوا أحيانا الحيلة الخطائية واللطائف بل الحيل للدفاع عن كونهم يأبون التدخل في الأمور السياسية ، فإن مواقف زعمائهم من مشاكل الساعة والتوجه العام لنشاطهم الثقافي والاجتماعي لم تكن تترك مجالاً للشك حول اختيارات الحركة السياسية. هذه الاختيارات كان لا بدّ من توضيحها بعد ذلك، حينما ارتأى ابن باديس وفريقه أنه من واجبهما التدخل علانية في الحياة السياسية والاجتماعية لبلادهم.

اعتبارات عامة

خلال السنوات الأولى لدعايتهم اكتفى الإصلاحيون بالتأكيد على عدد من المبادئ ذات الطابع السياسي التي تعكس حال الرأي العام الإسلامي لتلك اللحظة. هذه المبادئ العامة، التي لا تشكل قط برنامجا سياسيا دوتت في نوع من الميثاق الإصلاحي تمته افتتاحية العدد الأول للجريدة الباديسية "المنتقد" (1). يمكننا التذكير بها سريعا:

أ) السكان الأهليون يشكلون "كيانا مسلما جزائريا" هو جزء من المجال الاستعماري الفرنسي.

ب) إن الإصلاحيين بوصفهم مسلمين سيحتهدون في الحفاظ على الطابع الديني والأخلاقي لأمتهم.

ت) وبوصفهم جزائريين، سيسعون إلى تزويد الشعب الجزائري بالإحساس بوحدته وتحسيسه بعزته الوطنية وتلقيه أخيرا حب الدراسات العلمية والعمل وهو شرط تقدمه الفكري والمادي.

ث) وبوصفهم رعايا فرنسيين، يعتزمون العمل من أجل "إنشاء روابط الصداقة بين الشعب المسلم الجزائري والأمة الفرنسية" اللذين تربطهما مصالح مشتركة عديدة.

ج) يذكر الإصلاحيون المسؤولين الفرنسيين بضرورة إنجاز الإصلاحات المنتظرة من قبل الأمة الإسلامية وهي الإصلاحات التي أصبحت شرعية أكثر من أي وقت مضى بالنظر إلى التضحيات التي تجشمها المسلمون الجزائريون أثناء الحرب السابقة.

ح) ويلحون على الطابع الاستعجالي للترقية الفكرية للشعب الأهلي ويطلبون من فرنسا "أن تسعى من أجل العباد والبلاد".

خ) يأملون في أن يشرك المسلمون أكثر فأكثر في تسيير شؤون بلادهم.

هذه التأكيدات كانت غايتها الأساسية تكمن دون شك في تحديد موقع الحركة الإصلاحية بالنسبة للترعات الأخرى من الرأي العام الإسلامي. فبصياغة الإصلاحيين هذه المبادئ وهذه الطموحات، كانوا يصرون على الاندراج ضمن العناصر المطالبة والتميز بوضوح عن الأوساط الإسلامية التي كانت تقرن بين المحافظة الدينية والمحافظة السياسية. غير أن هذه التصريحات الأولية للدعاية الإصلاحية التي كانوا مقبلين عليها عبر البلاد كلها لم تكن تفترض ضرورة الانخراط الإصلاحي في الحلبة السياسية. كان ابن باديس وأصحابه آنذاك يسلمون بأن الكفاح السياسي الصرف يقع على عاتق "المنتخبين" والسياسيين المحترفين.

I. العزوف عن السياسة في بداية الأمر

كان جل الإصلاحيين يحددون ذواتهم كرجال دين لا يخفون خشيتهم (وحتى كرههم) من الشأن السياسي (2)، وسواء كان ذلك إما من باب القناعة الشخصية أو من باب الحيطة والحذر والمهارة التكتيكية، فإن الزعماء الإصلاحيين الكبار كانوا يوحون بأن الانشغالات السياسية غريبة عن حركتهم وبأنهم هم أنفسهم لا ينشدون سوى إصلاح أخلاق ودين المسلمين الجزائريين (3).

سبق لنا أن رأينا بأن الطيب العقبي على سبيل المثال لم يلتحق بالفريق الباديستي إلا بعد أن تلقى ضماناً بأن الحركة تريد أن "تكون حزبا دينيا ليس إلا" وحزب إصلاح (4). ولم يتخل الطيب العقبي أبداً عن عزوفه عن السياسة اللامشروط وظل إلى النهاية يمثل في صلب الحركة الإصلاحية الجزائرية النزعة الشرسة المعارضة لكل مبادرة سياسية. ورغم أن الحركة الإصلاحية لم تحترم احتراماً صارماً الوجهة التي كان يريد العقبي إسباغها عليها في إمكاننا مع ذلك أن نعتقد بأن ابن باديس وأصحابه قد امتنعوا إلى غاية تاريخ إنشاء جمعية العلماء عن كل تدخل عنيف في الشؤون السياسية. بيد أنه بعد الاحتفال بمئوية الاحتلال، شعروا وكأنهم تحرروا من وازعهم وراحوا شيئاً فشيئاً يضمون أصواتهم لصوت الحركة المطلبية الإسلامية.

II. غداة الاحتفال بالمئوية

لقد ساهم الاحتفال بالمئوية التي أثرت في حياة الجزائريين أيما تأثير خلال 1930 في إخراج الفريق الإصلاحي من تحفظه وحنه على العناية أكثر بالمسائل السياسية. وقد عاش الإصلاحيون ذلكم التذكير بأحداث الغزو وكأنه إساءة لكرامة الشعب الجزائري المسلم (5).

هذه الإهانة تفاقمت بسبب الخيبة المريرة. ذلك أن الإصلاحات الاجتماعية والسياسية المأمولة من قبل المسلمين والإصلاحيين أنفسهم لم تنجز (6). مما جعل ممثلي الرأي العام الإسلامي يشعرون بأنهم خدعوا. لهذا انطلاقا من سنة المئوية هذه صار للحركة المطالبة الإسلامية دوي أكبر وأوسع واستفادت من دعم العناصر الإصلاحية الآخذ في القوة.

من جهتهم، كان هؤلاء الإصلاحيون واعين بتطور الرأي الإسلامي غداة المئوية. وهكذا حلت ثقة المسلمين محل القلق والمرارة (7). وقد لاحظت الشهاب آنذاك وعن حق: [إن الاحتفال بالمئوية هو تدشين لعهد من الأزمة السياسية في الجزائر] (8). واكب الإصلاحيون، بوصفهم شهودا يقظين، بلطف نشاطات المنتخبين المسلمين ودعموا مطالبهم وأسعدوا لهم النصح والتشجيع (9).

بعد تكوين جمعية العلماء، حاولت العناصر الأكثر حركية والأكثر تشبعا بالروح الوطنية، إشراك جمعيتهم في حياة البلاد السياسية، وهو الأمر الذي لم يرق للعلماء أنصار العزوف عن السياسة اللامشروط. لن نعود ثانية إلى التطور الداخلي ل ج ع م ج (10). لنذكر فقط بأنه بعد انشقاق العناصر المحافظة والمالية للمرابطين، استطاعت هذه الجمعية أن تتمتع بحرية نشاط تامة وعزمت على المحافظة على استقلاليتها إزاء السلطة محافظة غيورة.

لكن، منذ أن تمكن المنشقون من تكوين تجمع منافس سموه "جمعية العلماء السنين"، اكتسبت الحركة الباديسية صورة الحزب المعارض، في نظر الرأي الأوربي وسرعان ما نعتها خصومها بالمنظمة المعادية لفرنسا.

كانت مأخذ الأوساط الفرنسية على "حزب العلماء" عديدة. فقد كانت تنظر إليه بوصفه بؤرة للحركة الوطنية الإسلامية كما كان يشتبه فيه بأنه خصم لا للثقافة الفرنسية فحسب، بل لوجود فرنسا نفسه على الأرض الجزائرية. وفضلا عن هذا، كان يتهم بأنه أداة لدعايات أجنبية (القومية العربية، الجامعة الإسلامية، الشيوعية، بل المثلثية).

ما هي بالضبط المواقف السياسية للحركة الإصلاحية الجزائرية آنذاك؟

III. ممارسة الولاء

قبل أن يظهر الإصلاحيون على المسرح السياسي الجزائري كمدافعين عن الحركة الوطنية الإسلامية المتشددة، ظلوا مدة طويلة الأنصار المقتنعين بسياسة الولاء إزاء السلطة. وأيا كانت أحاسيسهم حيال ممثلي السلطة (مسيري البلديات المختلطة، نواب الولاية، مديري الشؤون الأهلية إلخ) فإن هذا لم ينل قط من الثقة التي وضعها الشعب والحكومة الفرنسية فيهم.

ونظرا لهذه الثقة ولما كانوا مقتنعين بأن فرنسا ستخلص في النهاية إلى الإصغاء إلى مطالبهم رغم عقبة النظام الاستعماري، فإن الإصلاحيين أخذوا على عاتقهم التعبير بصوت عال عن طموحات الشعب المسلم. ولم يلزمهم ولاؤهم بالركون إلى الصمت والاستكانة. بل على العكس، كانوا يعتقدون جازمين أن رفع الصوت باسم الحقيقة والعدالة طريقة لخدمة الشعب المسلم والأمة الفرنسية في آن واحد.

ومنذ بداية نشاطهم العمومي تعاطى ابن باديس وأصحابه شعار: "الحقيقة فوق الجميع، والوطن قبل شيء". هذه الصيغة المزدوجة كانت من المرجعيات المستمرة للدعاية الإصلاحية (11). وكلمة "وطن" هي دون شك إحدى الكلمات السحرية للدعوة

الإصلاحية، التي لم تترك أحدا غير مبال في الجزائر. فرينها العاطفي وإيجاءاتها الثقافية والسياسية والفكرة الوطنية التي توجي بها كل هذا كان يبعث على الحماس في نفس العنصر المسلم وعلى الخوف المتفاوت الدرجة في نفس العنصر الأوربي وكذا في نفوس الأهالي الذين انتصروا نهائيا لانصهارهم في الأمة الفرنسية. لذا فإن الكلمات المفاتيح من هذا القبيل في صلب الخطاب الإصلاحي كان بإمكانها أن تؤول تأويلا وطنيا أو معاديا لفرنسا معاداة مبرمة.

إن الإصلاحيين بتشديد هم على المفاهيم التي تنطوي على الإيجاءات مثل "وطن جزائري" و"جنسية"، لم يكونوا يبنون الطعن في الإطار الفرنسي. فقد كانوا يؤكدون على إخلاصهم الجم إزاء فرنسا بألفاظ يصعب الطعن في صدقها.

بالفعل، أتى لنا الارتباب في هذا النداء لابن باديس: [أيها المسلم الجزائري، اعتن بصحتك واعتن بفكرك، واعتن بحياتك، احفظ مبادئك السياسية ولا سياسة لك إلا التشبث بفرنسا] (12)

لكن للإحاطة بالدلالة الحقيقية للولاء الإصلاحي، من المفيد الإحالة على ما سميناه الميثاق الإصلاحي الذي يحتل الصفحة الأولى من العدد الأول للمنتقد، حيث نجد المبادئ العامة لـ "سياسة" الحركة الإصلاحية الجزائرية:

"[الشعب الجزائري شعب ضعيف ومتأخر وهو بحاجة إلى أن يعيش في كنف أمة قوية تمكنه من الرقي في سبيل الحضارة وال عمران. إن مثل هذه الخصال يلقىها في فرنسا التي تربطه بها أواصر الصداقة والمصلحة. إن نشاطنا يتمثل في تشجيع التفاهم بين الشعبين الجزائري والفرنسي وعرض طموحات الشعب الجزائري على الحكومة والدفاع عن حقوقه بكل صراحة وصدق. ولن نعرض مطالبنا إلا على فرنسا ولن نؤلب عليها أحدا] (13).

هذه المبادئ ظلت قاعدة السلوك السياسي للإصلاحيين خلال عشر سنوات (أي إلى غاية المؤتمر الإسلامي الأول لجوان 1936). ومن سنة إلى سنة، جرى التأكيد الرسمي على

هذه المبادئ التي تم التعليق عليها لصالح الجمهور الإصلاحى ولكن أيضا للإدارة. ولتصوير استمرار السياسة الإصلاحية، من 1925 إلى 1936، من الجدير الوقوف على بعض المعالم عبر افتتاحيات أعداد الشهاب التي تدرن كل سنة جديدة. من ذلك مثلا:

"1930. [نحن عاقدون العزم على مواصلة السير على هذا السبيل المتمثل في نشر الرسالة القرآنية والأخوة والدعوة إلى العلم والعمل والتقدم في كنف النظام والسلم والسعي إلى الخير من أجل الجميع(14)

1933. [تعالج الشهاب القضايا الجزائرية بروح الحق والصدق والحلم والتفهم. إن الشهاب ترفع من أجل المساواة بين جميع من يعيش في الجزائر، فهي تدعو إلى التفاهم والتقارب والتعارف بين سكان هذا البلد. إنها تحض على احترام النظام وعلاقات حسن الجوار والقوانين(15)

1935. [إن الجزائريين مرتبطون بأمة عظيمة لها تاريخ مجيد وحضارة كبرى ودولة منظمة أيما تنظيم. ومن ثم فمن واجبهم عدم إغفال هذه الاعتبارات وتشريف قوميتهم ولقنتهم ودينهم وتاريخهم مع احترام الأمة التي هم مرتبطون بها وكذا الدولة التي يخضعون لقوانينها(16).

في السنة نفسها، بمناسبة الزيارة الدراسية للجزائر التي قام بها وزير الداخلية مارسيل رينييه Marcel Régnier، حظي ابن باديس بقاء هذا الأخير في 9 مارس، وقدم له خلاله الجمعية الإصلاحية بقوله: [جمعية العلماء المسلمين الجزائريين جمعية تربوية غايتها الوحيدة تزويد المسلمين بتربية إسلامية تتماشى مع الحضارة الفرنسية في إطار القوانين الفرنسية واحترام السلطات التي تمثل الدولة الفرنسية(17).

وبهذه الروح نفسها المقفمة بالولاء والعازفة عن السياسة احتفى الإصلاحيون بالذكرى الثلاثين لوفاة الشيخ محمد عبده بإعادة نشر التوصيات التي قدمها للجزائريين والتونسيين في 1903 (18). كانت هذه التوصيات ترمي أساسا إلى إقناع هؤلاء وأولئك

بالفائدة التي سيجنونها بإقامتهم العلاقات المسالمة والأمنة مع النظام الفرنسي والامتناع عن الاحتجاج على سياسته (19).

ينبغي علينا أن نسجل أنه رغم التدابير القمعية التي عانت منها الحركة الإصلاحية خلال 1935 (بسبب مرسوم رينبي)، لم تفتر مشاعر السلام التي كانت تحدد قادتها. بعد انفراج أزمة 1935، وأمام تطور الظرف السياسي في فرنسا (عند دنو الانتخابات التشريعية في ربيع 1936)، استعاد الإصلاحيون الثقة. كانوا آنذاك على يقين بأن الوقت قد حان كي تعتمد فرنسا سياسة ليبرالية في الجزائر. وبهذه الدهنية، دشّن ابن باديس السنة الثانية عشرة للشهـاب:

[سنواصل بعون الله تعالى نشاطنا من أجل ترقية المسلم الجزائري بالدعوة إلى العدالة والخير والألفة بين جميع سكان هذه البلاد ومن أجل سعادة الجميع] (20).

وهكذا إلى غاية المخراطهم الحازم الأول في المعمعة السياسية، إثر انتهاء المؤتمر الإسلامي الأول (جوان 1936)، أظهر الإصلاحيون مشاعر الوفاء لفرنسا والإخلاص إزاء الإدارة الجزائرية. وعلى الرغم من أن الإصلاحيين لم يجرموا أنفسهم، إلى غاية صيف 1936، من توجيه النقد القاسي أحيانا لنشاط الإدارة المحلية والاحتجاج على نظام الأهالي ونقد بعض أوجه السياسة الفرنسية في الجزائر، فإنه يجب الاعتراف بأن انتقاداتهم كان لها طابع بناء. فطموح الإصلاحيين الوحيد، عندما يجيزون لأنفسهم ارتياد المجال السياسي، هو خدمة مصالح الأمة المسلمة والمصالح العليا لفرنسا.

وما دامت نقطة القطيعة لم تدرك بعد، فإن "سياسة" الإصلاحيين كانت تتمثل في توجيه التحذيرات للإدارة الممزوجة بعقيدة الإخلاص. ولا شك أن ربيع 1936 قد سجل المرحلة الأخيرة لهذه "السياسة" المعقولة المعتدلة والمتفائلة للغاية. يمكن الإشارة إلى العديد من نصوص الشهاب لتصوير هذه السياسة ولكن حسبنا إيراد هذه الفقرة الدالة (21):

"فنحن الجزائريين المسلمين العائشين في وطننا الجزائري والمستظلين بالعلم الفرنسي المثلث الألوان والمتحدّين مع الفرنسيين اتحادا متينا لا تؤثر عليه الحوادث الطفيفة أو

الأزمات السطحية نعيش مع الفرنسيين عيش الأصدقاء المخلصين ، نحترم حكومتهم وقوانينهم ونطيع أوامرهم ونواهيهم ونريد منهم أن يحترموا ديننا ولغتنا ويحفظوا كرامتنا ويأخذوا بأيدينا في طريق النهضة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وهكذا نعيش وإياهم أصدقاء مخلصين وإذا جاءت ساعة الموت في سبيل الدفاع عن الوطن الفرنسي وعن الوطن الجزائري وجدونا في صفوفهم الأولى لنموت إلى جانبهم موت الأصدقاء المخلصين. وعلى هذا الأساس توضع الأمور في مواضعها ويحصل التفاهم ويذول كل التباس".

هذه العبارات الواضحة المصوغة بشكل جيد، تحدد بجلاء دلالة وبعد الإخلاص الإصلاحي. كما تشي ببعض القلق الذي سيتجلى لاحقا بقوة أكبر.

لكن الإصلاحيين لم يتبنوا خطابا سياسيا مباشرا ولم يتصدروا طليعة المحتجين إلا بعد المنعطف الحاسم لصيف 1936 (بعد المؤتمر الإسلامي الأول وقضية كحول العقبي). وهكذا أصبحت الحاجة لديهم لحماية والدحض لاذعا والنبرة حادة وأحيانا مهددة (22). حينئذ ظهر ابن باديس بملامح مناضل وطني متحمس. وبلغت محاكماته جرأة قل نظيرها. وقد أدت مرافعاته من أجل الحفاظ على كيان الشخصية الجزائرية إلى اعتباره أحد منظري الحركة الوطنية الإسلامية الجزائرية الأكثر اقتناعا.

هذه الإحالات القليلة على الشهاب كانت ضرورية لتصوير تطور المواقف السياسية للمسؤولين الإصلاحيين إزاء السلطة.

اتسمت البداية بالعزوف الحذر عن السياسة apolitisme الذي وسم النشاط الإصلاحي. وكان هذا العزوف اللامشروط بالنسبة للبعض (تيار العقبي) والتكتيكي بالنسبة للآخرين (تيار ابن باديس) مدعوما بتصريحات متواترة تعبر عن الولاء للإدارة والتعلق الوثيق "بفرنسا العدالة والأخوة والمساواة" (23). لم يحصل شيء من شأنه أن يعكس هذا العزوف عن السياسة إلى غداة الاحتفال بالمئوية.

بعد أن طرح المشكل الجزائري بطريقة أوضح بفضل المائوية وعندما رفع العديد من الناطقين الرسميين أصواتهم باسم الرأي الأهلي، شعر الإصلاحيون بأنهم مؤهلون جدا

فرنسي والامتناع عن

ها الحركة الإصلاحية

بانت تحموا قادتها. بعد

عند دنو الانتخابات

على يقين بأن الوقت

دشن ابن باديس السنة

ري بالدعوة إلى العدالة

[20].

سية، إثر انتهاء المؤتمر

فرنسا والإخلاص إزاء

سهم، إلى غاية صيف

والاحتجاج على نظام

الاعتراف بأن انتقاداتهم

لأنفسهم ارتياد المجال

لاحيين كانت تتمثل في

أن ربيع 1936 قد سجل

لكن الإشارة إلى العديد

الفقرة الدالة (21):

لستظلمين بالعلم الفرنسي

ليه الحوادث الطفيفة أو

للتعبير عن طموحات إخوانهم. ويبدو أن إغواءهم آنذاك كان يكمن في أداء دور رجال الكنيسة التي تستقبل تدخلاتها المتكتمة و"المعقولة" بالحفاوة من قبل السلطات مقابل عمل التهذئة الذي يمكن أن تقوم به على صعيد الشعب.

والحال أنه رغم بعض النجاحات المحلية التي سجلها الإصلاحيون لدى الإدارة (24)، فإنهم لم يوفقوا في فرض أنفسهم على القادة الفرنسيين بوصفهم التراجمة المؤهلين أكثر للرأي الإسلامي. بل على العكس، فإن النشاط الخفي للمرابطين بمعية عناصر انتهازية قد أفضى إلى زوال حظوة الإصلاحيين وحشرهم نهائيا في صفوف المعارضة.

هكذا بعد سنوات من الترقب، لاح عهد الخيبة والمحن أمام الإصلاحيين. انطلاقا من شتاء 1933، أخذت ردة فعل الإدارة إزاء التنظيم الإصلاحي تشتد أكثر فأكثر بالموازاة مع اشتداد وجرأة الدعاية الإصلاحية وتأثيرها المخيف.

أمام الإخفاق البين لسياسة حسن النية التي اعتمدها الإصلاحيون، والتي لم تتربص بعض الأوساط الإسلامية في نقدها أحيانا، بقليل أو بكثير من سوء النية (25)، اضطر الإصلاحيون إلى مراجعة موقفهم إزاء السلطة مراجعة تامة.

والحال أن تطور الظرف السياسي في الجزائر قد عزز تسييس الحركة الإصلاحية فالأزمة الاقتصادية والاضطراب الاجتماعي والتوتر الجم بين المنتخبين المسلمين والحكومة العامة قد أغرقت المستعمرة في غليان سياسي لا نظير له (26). فضلا عن هذا، كان النقاش الواسع حول مسألة منح الحقوق السياسية للمسلمين يستهوي العقول.

في مثل هذا السياق، شعر الإصلاحيون بأنهم معنيون أكثر من غيرهم. ذلك أن القضية الكبرى لتلك اللحظة كانت تقوم على معرفة ما إذا كانت المواطنة الفرنسية جديرة بأن يضحى المسلمون بقانونهم الشخصي من أجلها. لم يكن في مقبول الإصلاحيين أن يظلوا غير مباينين بمثل هذه المسائل الخطيرة. وكانت هذه نقطة انطلاق التزامهم السياسي التام.

33 خلال الفترة من 1935) ثم حول مشروع الإصلاحيون كمدافعين نشطين لما كان يدعى بال

في وقت كان ينظر لفرنسا يمكن أن يفضي العناصر المسلمة الأكثر قبولها المحض في المدينة للقومية أي جنسيتهم أكثر فمنذ 1925، تاريخ

تحت راية الوطنية (27) المميزة لقوميتهم (28) السياسي. فباسم هذه مظاهر الفرنسية وبشأن مسخ الشخصية.

يتسم المذهب السياسي طرحت بوضوح في اقتراحات الإصلاحية إلى مراجعات إعادة التوجيه في مجال

خلال الفترة من 1933 إلى 1937 التي كان فيها الرأي العام الجزائري كله مضطربا ومقسما بسبب الجدالات حول مشروع فيوليت (الذي رفضه مجلس الشيوخ في 22 مارس 1935) ثم حول مشروع بلوم فيوليت الذي وضعته الحكومة الأولى للجبهة الشعبية، ظهر الإصلاحيون كمدافعين متشددين عن كيان الشخصية الإسلامية الجزائرية وكمنظرين نشطين لما كان يدعى بالوطنية الإسلامية nationalisme musulman

IV. التأكيد على الوطنية الإسلامية

في وقت كان ينظر فيه إلى التأكيد على الوطنية الجزائرية كتجمل لأحاسيس معادية لفرنسا يمكن أن يفضي إلى تهمة العدوان بل الإساءة إلى السيادة الفرنسية وحيث كانت العناصر المسلمة الأكثر توتيرا تطالب بافتخار بصفة الفرنسي وترافع بحماس من أجل قبولها المحض في المدينة الفرنسية، لم يكن الإصلاحيون يحشون الإعلان عن انتمائهم للقومية أي جنسيتهم الخاصة ومن ثم معارضة مذاهب الاندماج.

فمنذ 1925، تاريخ بداية نشاطهم العمومي، وضع ابن باديس وأصحابه دعايتهم تحت راية الوطنية (27) التي تعبر عن فكرة حب الوطن ويدعو إلى المحافظة على الصفات المميزة لقوميتهم (28) أو خصوصيتهم الوطنية. هاتان المرجعتان تشكلان أساس مذهبهم السياسي. فباسم هذه أو تلك قاموا خلال خمس عشرة سنة بكفاح لا يكمل ضد جميع مظاهر الفرنسية وبنشاط يقظ ضد جميع مظاهر الاستلاب الوطني وضد جميع عمليات مسح الشخصية.

يتسم المذهب السياسي للحركة الإصلاحية بالاستمرارية وبوفاء لافق لمبادئ أصيلة طرحت بوضوح في افتتاحية العدد الأول من المنتقد. ولم يفض التطور الداخلي للتنظيم الإصلاحي إلى مراجعات خارقة في مجال المذهب السياسي كما لم يكن سببا للتحديد أو إعادة التوجيه في مجال الإصلاح الديني.

في الواقع، تبنت جمعية العلماء في 1931 الميثاق الإصلاحي لـ 1925 الذي حللناه أعلاه. فمنذ إنشائها، قدمها ابن باديس بحسبانها جمعية تسعى إلى إشاعة التقدم والأخوة على أساس الإسلام والقومية في إطار السيادة والقوانين الفرنسية (29). وقد ظل التأكيد المزدوج على القومية والولاء إزاء فرنسا قائما طالما لم يأس الإصلاحيون من الليبرالية السياسية للجمهورية الفرنسية.

بعد هذا الذي قدمنا، نتساءل: كيف أمكن للإصلاحيين التوفيق بين وفائهم لفرنسا والتأكيد الآخذ في الاشتداد على تعلقهم بالجنسية الجزائرية؟

الإجابة الأكثر إقناعا على هذا السؤال يقدمها لنا ابن باديس نفسه. ففي صفحة مذهبية ذات طرافة بينة (30)، يقيم زعيم الحركة الإصلاحية الجزائرية تمييزا دقيقا بين ما يسميه "الجنسية القومية" و"الجنسية السياسية". يقصد بالأولى مجموع الصفات الاجتماعية والثقافية الخاصة بجماعة بشرية ما. أما "الجنسية السياسية" فتدل على الوضع المعنوي والسياسي ("الواجبات والحقوق") الخاصة بهذه الجماعة في فترة ما من تاريخها. ويوضح بالإحالة ضمنا على مثال الجزائر المسلمة تحت الوصاية الفرنسية: "ومن الممكن أن يندمج الاتحاد بين شعبين مختلفين في الجنسية القومية إذا تناصفا وتخالصا فيما ارتبطا به من الجنسية السياسية التي قضت بما الظروف واقتضتها المصلحة المشتركة" (31).

إن "القومية" التي يصر عليها ابن باديس إنما إصرار تتحدد بمكتسب الدين والتمسك والسلوكات والحياة الاجتماعية. في المحصلة، يمكن ردها، بالنسبة للشعب الجزائري، إلى لفظين أساسيين يتمحور حولهما الفكر الباديسي: الإسلام والعروبة.

يطابق التمييز الذي أقامه ابن باديس بين "الجنسية القومية" و"الجنسية السياسية" حرص الإصلاحيين على المحافظة على الشخصية الجزائرية بمميزاتها القومية والدينية والتفانية والدعوة إلى الاعتراف بالخصوصية العربية للإسلامة للشعب المسلم الجزائري وقبوله الشخصي والسهر عليها.

يدو أن الإصلاحيين ينظرون إلى "الجنسية السياسية" كنوع من البطاقة الخارجية *étiquette* "وضعت وفق ظروف بعينها" (حتى لا نقول أنها فرضت من قبلها) ومن شأنها أن تعرض لتحويلات مع مرور الزمن. وعلى عكس ذلك تماما، فإن "الشخصية القومية" تعبر عن واقع عميق للشعب الجزائري المسلم، وتدلل على هويته الحقيقية التي هي مانعة وغير قابلة للهدم في الآن نفسه.

ومن ثم نزع الإصلاحيين إلى الدحض القوي لجميع المذاهب الرامية إلى استمالة الرأي العام الإسلامي إلى سياسة الاندماج. ومن ثم أيضا القوة التي وقفوا بها دائما ضد أوجه السياسة الفرنسية الساعية إن قليلا أو كثيرا إلى إضعاف بل القضاء على السمات المميزة للشخصية الوطنية الجزائرية.

أ. الشخصية الجزائرية

إن أوضح وأكمل نصريح عن الصفات المكوّنة للشخصية الجزائرية في المذهب الإصلاحي ظهر في 1936. ويبدو أن الشهادة الاندماجية المشهورة (فرنسا هي أنا) لفرحات عباس (32) هي التي حثت الإصلاحيين على صياغة مذهبهم المناهض للاندماج صياغة حاسمة. ويتعلق الأمر بالتصريح المسمى "كلمة صريحة" المنشورة في الشهاب في أبريل 1936 كدحض قاس لأفكار فرحات عباس وكمرافعة حامية من أجل الاعتراف بالشخصية الجزائرية (33).

هذا التصريح الرسمي الصادر عن الإصلاحيين الجزائريين (غير الموقع) يشكل أحد الأفعال السياسية الهامة للحركة الباديسية ومهيذا لانخراطها التام في الدعاية الوطنية. فيما يلي الفقرات الأكثر دلالة لهذا التصريح: "فما من متكلم اليوم في أي مناسبة من المناسبات إلا ورفع عقيرته مدعيا بأنه إنما يمثل الأمة الإسلامية قاطبة في هذه البلاد.

وقال البعض من النواب المحليين والأعيان ومن كبار الموظفين بهذه البلاد إن الأمة الإسلامية الجزائرية مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة لا وطن لها إلا الوطن

الفرنسي ولا غاية لها إلا الاندماج الفعلي التام في فرنسا ولا أمل لها في تحقيق هذه الرغبة إلا بأن تمد فرنسا يدها بكل سرعة فتلغي جميع ما يحول دون تحقيق هذا الاندماج التام. بل لقد قال أحد النواب الناجمين إنه فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ فلم يجد لها من أثر وفتش عنها في الحالة الحاضرة فلم يعثر لها على خير، وأخيرا أشرفت عليه أنوار التحلي فإذا به يصيح: فرنسا هي أنا.

إن هؤلاء المتكلمين باسم "المسلمين الجزائريين" والذين يصورون الرأي العام الإسلامي الجزائري بهذه الصورة إنما هم مخطئون... فهم في واد والأمة في واد... لا يا سادتي نحن نتكلم باسم قسم عظيم من الأمة، بل ندعي أننا نتكلم باسم أغلبية الأمة... فنقول لكم ولكل من يريد أن يسمعها إن أراد أن يعرف الحقائق ولا يختفي وراء آكام الخيال نقول لكم إننا فتشنا في صحف التاريخ وفتشنا في الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا..."

يطرح هذا البيان إذن وبجلاء مبادئ الوطنية الإصلاحية. لا يتعلق الأمر هنا بوطنية متعصبة على غرار الوطنية التي كان يدعو إليها نجم شمال إفريقيا والتي سيعتمدها فيما بعد حزب الشعب الجزائري على يد حاج مصالي. فالمذهب الإصلاحي يحاول تحديد شخصية جزائر جزائرية، مرتبطة بفرنسا ولكنها غير مقترنة بها. إن السيادة الفرنسية غير محتج عليها. وثمة نصوص إصلاحية عديدة سواء باللغة العربية أو باللغة الفرنسية تسلّم دون جدال بولاء الإصلاحيين للجمهورية الفرنسية (37).

بيد أن الولاء الإصلاحي الواضح جدا والصادق، يبدو دائما إن قليلا أو كثيرا مرتبطا مباشرة بشرطين أساسيين بالنسبة للإصلاحيين وهما: أن فرنسا تعترف وتضمن الشخصية الجزائرية وتؤمنها دون إخلال التقدم المعنوي والمادي للشعب الجزائري المسلم. ألم نقرأ حقا في التصريح السابق:

"فهو في حالة السلام والأمن يطلب من فرنسا أن تحترم دينه ولغته وتمهد له السبيل ليرتقي ضمن دينه ولغته وأخلاقه وتسبغ عليه نعم الحرية والعدالة والمساواة حتى يصبح في رقيه وحرية وسعادته نموذجاً للإدارة الفرنسية وللتعاون الأهلي الفرنسي وتستطيع فرنسا أن تفاخر به الذين يتباهون بما عملوه في مستعمراتهم الحرة...".

هذا هو إذن جوهر المذهب الوطني للحركة الإصلاحية الباديسية. لقد أدى التأكيد القوي على الشخصية الوطنية الجزائرية بالفريق الإصلاحي إلى إدانة كل ما بدا له إساءة للشخصية ومحاربة جميع المذاهب والمواقف السياسية الموالية لفرنسة الشعب الجزائري المسلم سواء بالسبل الثقافية والقانونية أو السياسية.

ب. الإساءات للشخصية الجزائرية

لقد طغى على النشاط السياسي للحركة الإصلاحية وكذا على نشاطه الثقافي على الدوام الحرص على المحافظة على كيان شخصية الأمة المسلمة الجزائرية. فالإصلاحيون، سواء بكفاحهم من أجل فصل الدين الإسلامي عن الدولة ومن أجل حرية التعليم الخاص للغة العربية ومن أجل احترام قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، لم يكونوا "رجال درك الإيمان" فحسب، بل كانوا أيضاً يسعون إلى حماية أمتهم من تأثيرات المجتمع الأوربي وإغواءات الفرنسية. هذا النشاط الدفاعي للإصلاحيين كان يرمي في الواقع إلى تعزيز الصفات المميزة للوسط الإسلامي الجزائري قصد الإبانة أكثر عن الفوارق التي تفصله عن الوسط الأوربي وتثبيط هكذا ونهائياً أنصار الاندماج الفرنسي الجزائري ومنظره.

ومن ثم نشاطهم اليقظ ضد الأعوان المختلفين الذين كانوا يشكون في كونهم يشجعون عن وعي أو عن غير وعي، بشكل نشط أو مختال، إزالة الطابع الإسلامي والطابع العربي عن الشعب الجزائري الأهلي. ومحاربة الإساءات الماسخة للشخصية، كان على الإصلاحيين أن يواجهوا في الوقت عينه تأثيرات الوسط الأوربي وتأثيرات العناصر التحديثية والمفرنسين ذوي الأصل الأهلي.

1. العامل الأوربي

لسنا بحاجة هاهنا إلى إقامة البرهان على نشاط وتأثير الوسط الفرنسي في الجزائر على المجتمع الجزائري المسلم. وسنكتفي بتحديد المستويات المختلفة التي أمكن لهذا وذاك أن يمارسا فيها أثرهما.

أ) أولا هناك النشاط الرسمي الرامي إلى "الغزو المعنوي للأهالي". وعلى الرغم من أن السياسة الفرنسية في الجزائر قد كانت في الغالب الأعم عانت من العطالة الإدارية ومعارضة الوسط الاستعماري، فإنها حاولت على الدوام ممارسة "جاذبية من فوق" تفيد إحداث "استمالة القلوب باستمالة العقول" (38). تلك كانت مهمة المدرسة الفرنسية نفسها التي كان في مقدور إشعاعها أن يكون أعظم لو كانت الأدوات التي سحرت مناسبة للحاجات الثقافية للسكان المسلمين (39).

إزاء رأي عام أوربي عدائي جدا، لم ير العديد من الجامعيين ورجال السياسة من خلاص للجزائر الفرنسية سوى الترقية المعنوية والمادية للشعب المسلم بواسطة الوسائل الواسعة للتعليم الفرنسي. والحال أن النخبة المسلمة نفسها كانت تضع في الصف الأول من طموحاتها تكثيف العمل المدرسي الفرنسي (40).

بالموازاة مع التأثير الفرنسي الممارس عن طريق المدرسة، لم يكن يستهان بتأثير الحجة الإدارية. لا يمكننا إغفال تأثير الجيش على العشرات من المسلمين الذين انخرطوا طوعا وبها وهم ينحدرون أساسا من الأوساط المتغلقة جدا على التأثير الفرنسي (سكان ريفيون من مناطق التل والهضاب العليا الفقيرة، قبائل رحل من الجنوب الجزائري).

ب) كان التأثير الفرنسي على الوسط الإسلامي يمارس فضلا عن ذلك مباشرة ويعتبر على صعيد العلاقات الاجتماعية في مجالات النشاطات الأكثر تنوعا. نسجل على سبيل المثال المزرعة والورشة (41) والحل التجاري والمقرن حيث الصلات البشرية بين الأوربي والأهلي كان في مقدورها الاستمرار ومن شأنها أن تكيف هذا الأهلي بشكل مستقيم.

هذه التبادلات الدائمة بين العنصر الأوربي والعنصر الأهلي خاصة في المناطق حيث كانت الكثافة الأوربية هائلة، كان من عواقبها المباشرة فرنسة لغوية نسبية للأهالي (42). إن تأثير مثل هذه المبادلات على السلوك الاجتماعي والمعنوي للمسلم لم يكن يستهان به (43). وأدى ذلك إلى تطور الأهلي تطورا نفسيا ومعنويا تجلّى في تغيير هندامه ومظهره وإيقاع حياته مما أفضى إلى تغييرات في المواقف حيال السلوكات التقليدية أدت أحيانا إلى توتر صعب وخفي بين الفرد ووسطه الأصلي. والصورة الأكثر دلالة لهذا النوع من التطور النفسي والاجتماعي والأخلاقي هي دون شك الصورة التي يجليها وسط العمال المسلمين الجزائريين المهاجرين في فرنسا، لأن في هذه الحال، تبلغ آثار المناخ الأوربي ذروتها (44).

غير أنه بإمكاننا التسليم بأن مثل هذه التأثيرات الأوربية كانت محدودة وإلى حد ما خارجة عن الوسط الإسلامي، بما أنها قلما بلغت حميمية الأسرة. ولم يكن كذلك بالنسبة للتأثيرات الممارسة على هذا الوسط نفسه من قبل الشبيبة التحديثية ذات الأصل الأهلي التي يمكن لمثلها أن يؤثر مباشرة على المحيط الاجتماعي.

2. عامل التحديث

لقد كانت الشبيبة المسلمة التحديثية موضوع انشغال خطير بالنسبة للإصلاحيين. وهذا ليس بسبب بعدها اليين عن المعتقدات والسلوكات الإسلامية فحسب، بل أيضا بسبب التأثير المضر الذي كانوا يخافون أن يطال الوسط الإسلامي التقليدي. إن هذه الشبيبة التحديثية نلّفها في الأوساط الأهلية المسماة "متطورة" أي المتشعبة بالثقافة الفرنسية والتي تتمتع أيضا بالمسنوى الاقتصادي للطبقة المتوسطة. أما القطاعات الاجتماعية حيث كانت ممثلة أكثر فهي قطاعات المهن الحرة والتعليم العام وفي الأسر البرجوازية لبعض الحواضر الكبرى الجزائرية (لاسيما في "الشمال").

لم تكن النخبة المسلمة ذات التكوين الفرنسي والتي نطلق عليها صفة "التحديثية" بسبب انضمامها الجرم للحضارة الأوربية وتعلقها بالأفكار الفرنسية، تبدي بشكل إجماعي العداوة للقيم التقليدية. فجميع الشبان الجزائريين التحديثيين لم يكونوا مستعدين للارتداد عن الإسلام والتنصل ببساطة عن وسطهم الأصلي.

إن العديد من هؤلاء الشبان التحديثيين، مع أنهم كانوا يشعرون بأنهم مقطوعون عن الثقافة العربية، وأجانب إن قليلا أو كثيرا عن المعتقدات والممارسات الدينية، لم يفكروا يؤكدون تضامنهم مع جماعة آبائهم وكانوا أحيانا قادرين على الفيض العاطفي عند استذكار الفلكلور المحلي والتقاليد الضاربة في القدم. فرجل مثل فرحات عباس يبدو كـ ممثلا لهذه الشريحة من التحديثيين التي هي في كثير من الأحيان جامعية التكوين (علمية) لم تستطع أن تنسحب تماما من المناخ الاجتماعي والثقافي الإسلامي. نسجل هاهنا شهادة هذا الرئيس القدم لجمعية الطلبة المسلمين: "أقول بصدق بأن معارفي باللغة العربية مع الأسف غير كافية. وهذا حال جل أصدقائي... ومع ذلك ظل الإسلام موضعا الروحي" (45).

ورغم وفائهم لصورة ما للإسلام وإلى نوع من الاستشراق الرومانسي، فإن هؤلاء الشبان الجزائريين كانوا قبل كل شيء متأثرين بجاذبية المدينة الفرنسية (46). وقد أمكن لملاحظ فرنسي أن يصفهم بشيء من السخرية:

"لكن لتعرفوا بذلك: أنتم تعيشون معنا. تمسكون حتى بالشوكة الأنيقة بيعة المرتابة. في الدواوين الخاصة، تحيون بابتسامات صغيرة الحركات الدينية الكبرى. تخرؤو... كيفما تشاؤون وتسخرون كما نسخر. وكما نحن، تفتنون في ابتداع الاستراتيجيات. أنتم هواة. تظلون بيرونيين pyrthoniens وتمشون سافري الرؤوس (47) الجماهير تبجركم لكن هل تعرفكم؟ لتعرفوا بذلك: أنتم بعيدون جدا عن هؤلاء الناس" (48).

الشهاب من جهتها، لا تهدن الشبيبة المسلمة المتجددة حسب التعبير الباديسي "تتبع" لا صلة لها بالشعب وتعيش كما لو أنها غريبة عنه" (49). يؤاخذها على محاسنها

فيها للأوروبيين وعلى هندامها الذي فيه كثير من المراعاة وسط الفقر العام (50). ويتوجه للمفرنسين قائلًا: [لم تأخذوا من الحضارة الغربية إلا ناحية السخرية] (51).

بالنسبة للإصلاحيين الحريصين على بعث الصفاء المذهبي للإسلام، والمتسلحين بالمتطلبات الأخلاقية للسلفية، شكل التحديثيون موضوع فضيحة. كان بالإمكان السكوت على عدم امتثالهم وعدم احترامهم للباس المحلي وطريقة عيشهم وفق "الطريقة الفرنسية" وتصنعهم جهل لغة إخوانهم. لكن لامبالاهم الدينية وعقلانيتهم كانتا تخيفان الإصلاحيين. وفضلا عن ذلك، كان الإصلاحيون يتهمون الشبيبة المفرنسة بالدعوة إلى الانحلال الأخلاقي والإلحاد (52).

ذلك أن العديد من الشبان المسلمين المفرنسين أو الذين هم على وشك أن يصبحوا كذلك كانوا متحررين جدا من العقائد الإسلامية وكانوا يعلنون عن تيارات فلسفية وإيديولوجيات كانت تبدو منافية للمذاهب الإسلامية السنية. لذا كانوا يوهمون الإصلاحيين بأنهم ليسوا عناصر جردت من الإسلام فحسب، بل أيضا متمردين على أي معتقد وكل أخلاق دينية أي مرتدين معاصرين (53).

هذه الاعتبارات كان من شأنها أن تقيم عقبة من سوء التفاهم والخشية بين العلماء الإصلاحيين والنخبة التحديثة. ورغم أن ابن باديس وأصحابه قد أعلنوا بعزم بأن مذهبهم ليس مناقضا للتحديث وأنهم أنفسهم يدركون الحاجات الجديدة للشبيبة، فإنهم لا يذهبون إلى حد التسامح أمام جرأة المفرنسين الإيديولوجية.

سبق لنا أن حللنا النشاط الثقافي الذي قام به الإصلاحيون قصد مواجهة الحملة الرامية إلى تجريد الشبيبة الجزائرية من إسلامها وعروبيتها. وقد رأينا أن جزءاً هاماً من هذه الشبيبة كانت تفلت تماما من مراقبتهم وحتى من تأثيرهم. فلم يكونوا يتوفرون على الوسائل المناسبة للتأثير على مجموع الشبيبة التحديثة وإبقائها في الوفاء للإسلام وللقوموية العربية (54). ولا شك أن الإصلاحيين اقتصروا على إزعاج هذه النخبة المفرنسة بدافع العجز، وهذا بتوجيه الانتقادات المتكررة لها. ولما يتسوا دون ريب من إمكانية إرجاعها

عليها صفة "التحديثة" ، تبدي بشكل إجماعي كونوا مستعدين للارتداد

رون بأنهم مقطوعون عن
سات الدينية، لم ينفكوا
على الفيض العاطفي عند
فرحات عباس يبدو لنا
ان جامعة التكوين (بله
الإسلامي. نسجل هاهنا
بأن معارفي باللغة العربية
لك ظل الإسلام موطننا

الرومانسي، فإن هؤلاء
مفرنسية (46). وقد أمكن

بالشوكة الأنيفة البليغة
الدينية الكبرى. تهرؤون
ابتداع الاستراتيجيات .
س (47) الجماهير تبجلكم؟
الناس" (48).

سب التعبير الباديسي "التي
أخذها على محاکاتها المبالغ

إلى كنف الجماعة سعوا على الأقل إلى تسفيهاها في نظر الشعب قصد القضاء على تأثيرها المعنوي.

وفضلا عن التهم ذات الطابع الأخلاقي والثقافي كان الإصلاحيون يوجهون التهامات سياسية للعناصر الفرنسية. ومن بين هذه التهم كونها ترافع من أجل حصول المسلمين على المواطنة الفرنسية ولو عن طريق العدول عن قانون الأحوال الشخصية دون اعتبار لمشاعر وطموحات الشعب. زيادة على هذا، كان الإصلاحيون يلومون أولئك الذين لم يأبوا حتى التجنس قصد الاستفادة من الحقوق المدنية الفرنسية.

لهذا بدا المسلمون المتجنسون و المثقفون والسياسيون الذين كانوا يقومون بحملة لصالح الفرنسية القانونية لإخوانهم (55) في نظر الإصلاحيين كأعوان هدامين للشخصية الجزائرية الإسلامية. وبهذه المثابة، كان على الإصلاحيين أن يعارضوهم بدعاية عنيفة تعاضم فيها الحماس السياسي بالحماية الدينية.

3. المتجنسون

لم تكن هذه المسألة جديدة بأن تثار في هذا الفصل لو لم تتكفل شريحة من النخبة الجزائرية الفرنسية عن طريق التجنس في تشكيلة سياسية نشطة كانت تدعو إلى مذهب الاندماج وتتهجم أحيانا بتهور على المدافعين عن القانون الشخصي الإسلامي دون مراعاة العلماء الإصلاحيين (56). بالإضافة إلى هذا، نرى أن حالة المسلمين الجزائريين المتجنسين بالجنسية الفرنسية لافتة للنظر من وجهة نظر دراستنا هذه، لأنها ستسمح لنا بتصوير معارضة المصلحين المطلقة لكل سياسة تحريم للمسلمين الجزائريين مرهونة بتخلي هؤلاء عن قانونهم الشخصي.

لفهم الموقف الإصلاحي من مشكل المتجنسين، ينبغي التذكير السريع بالسوابق والإبانة عن ردة فعل الجماعة الإسلامية في اللحظة التي حصلت فيها استفاقتها السياسية

إزاء "المواطنين الفرنسيين ذوي الأصل الأهلي" (57). لأجل هذا لا بد من العودة إلى المصادر.

أ) إن النص الأساسي الذي فتح الباب لتجنيس مسلمي الجزائر هو السيناتوس كونسلت sénatus-consulte بتاريخ 14 جويلية 1865، الذي بموجبه (المادة الأولى) يمكن للمسلم الجزائري أن يتمتع بحقوق المواطن الفرنسي (58).

منذ إصدار هذا القانون، لم تتجاوز طلبات التجنيس المقدمة سنويا من قبل مسلمين جزائريين معدل ثلاثين طلبا. فبين 14 جويلية 1865 و 31 ديسمبر 1899، تم إحصاء 1131 تجنيسا فرديا بين الأهالي المسلمين فقط (59).

هذه الأرقام ضعيفة جدا. علما بأنه ينبغي الإشارة إلى أن الأمر كان يتعلق في الغالب بحالات جنود أهليين يرغبون في بلوغ الرتب العليا المخصصة للمواطنين الفرنسيين وحدهم. فبالنسبة لهذه الشريحة من المواطنين كان التجنيس لا يشكل بالضرورة فرنة francisation. فكثير من بين هؤلاء الجنود، عند نهاية مسارهم المهني، عادوا إلى وسطهم الأصلي ليعاودوا اعتماد الأعراف وممارسات آباؤهم الدينية (60).

إن النزعة النفعية العسكرية قد وسمت إذن المرحلة الكبرى الأولى للتجنيس لدى المسلمين الجزائريين. هذه المرحلة استمرت إلى غاية نهاية الحرب العالمية الأولى. ويبدو أن التجنيس، كما اعتمد، لم يثر مخاوف الرأي الإسلامي. ذلك أن الجنود المتجنسين بالجنسية الفرنسية كانوا يعيشون على هامش المجتمع المدني ولم يكونوا يلفتون الاهتمام. من بين هؤلاء الجنود (وبعض المدنيين) المتجنسين، فإن الأشخاص الوحيديين الذين كان في مقدورهم أن يعدوا حقا مفرنسين هم الذين يتزوجون بنساء فرنسيات.

خلال نصف قرن (1865 1914)، لم تلفت الجنسية الفرنسية سوى اهتمام عدد محدود من العساكر الذين يطمحون إلى القيام بمسار مهني عال في الجيش وبعض أعضاء التعليم (لاسيما في الوسط القبائلي). من جهة أخرى، كان من شأن المراقبة الاجتماعية

د القضاء على تأثيرها

يون يوجهون اتهامات
حصول المسلمين على
سية دون اعتبار لمشاعر
فك الذين لم يأبوا حتى

كانوا يقومون بحملة
وان هدامين للشخصية
ارضوهم بدعاية عنيفة

تكتل شريحة من النخبة
كانت تدعو إلى مذهب
ي الإسلامي دون مراعاة
بين الجزائريين المتجنسين
لما ستسمح لنا بتصوير
ن مرهونة بتخلي هؤلاء

تذكير السريع بالسوابق
فيها استفاقتها السياسية

القاسية على صعيد الأهالي أن تثبط العديد من المسلمين "المتطوريين" ممن يرغبون في الاندماج التام في الحياة الفرنسية. لذا بدأ عدد المتحسين الجزائريين خلال فترة من الزمن أمرا تافها لا يعتد به (61).

غير أنه غداة الحرب العالمية الأولى، حثت ترتيبات قانون 4 فيفري 1919 عددا كبيرا من المسلمين على التماس المواطنة الفرنسية. وهكذا تسارعت حركة التحنيسات بشكل بين انطلاقا من 1930، ولا ريب في أن ذلك مرده إلى نشوة الماتوية التي جعلت الكثير من الشبان الجزائريين يأملون عهدا من الليبرالية السياسية والأخوة الفرنسية الإسلامية (62). فبين 1930 و1939 بلغ المعدل السنوي للتحنيسات في الوسط المسلم ثلاثة أضعاف السنوات السابقة. وهذا جدول مقارن يعطينا فكرة دقيقة عن هذا التطور السريع (63):

1928	1926	1924	1922	1920
38	67	29	56	17
1938	1936	1934	1932	1930
190	142	155	127	152

خلال الثلاثينيات، اكتسبت مسألة المتحسين في نظر الإصلاحيين مظهرا آخر. لقد بلغ إيقاع التحنيسات حينذاك مستوى مخيفا. مما توجب على الصحافة الإصلاحية تنبيه الرأي العام الإسلامي. وها هو توفيق المدني يوجه صرخة استغاثة: "نحن بين الحياة والموت" (64) وفيها يشجب مخاطر الفرنسة على الشخصية الإسلامية الجزائرية. نرى أنه من المفيد استخلاص الفقرات التالية:

[نوجد اليوم في منعرج صعب من تاريخينا. إن شعبنا يسعى إلى اختيار أحسن السبل للرفي. وها هو اليوم إزاء سبيلين وفي مقدمة كل واحد منهما حزب يحته على اقتفاء أثره بتقديم الوعود المختلفة له].

[السبيل الأول هو سبيل التحنيس أي العدول عن القومية واللغة ورفض التاريخ والتقاليد الإسلامية وتبني قومية العرق المهيمن مع ما يترتب عن ذلك من تغير في اللغة والسلوكات والذهنية].

[إن دعاة هذا السبيل ينشرون دعاية نشطة وحازمة. يكتبون ويلقون الخطب وينظمون الندوات ويصدرون الجرائد والمجلات باللغة الفرنسية بطبيعة الحال. كما يسعون إلى التأثير في المسلمين الذين تكونوا في المدرسة الفرنسية والمتشبعين بالأفكار الفرنسية] (65).

حينئذ أضححت مسألة المسلمين المتحنسين بالجنسية الفرنسية حدث الساعة في الجزائر (66). سنتجاوز الانتقادات المبررة وغير المبررة والمآخذ التي وجهت للمتحنسين (67)، ونحتفظ فقط ببعض ردات الفعل الرسمية لتصوير مذهب الوطنيين والإصلاحيين حول المسألة.

ب) لنشر أولا إلى الرضى الذي عبر عنه الإصلاحيون إزاء الموقف الذي تبنته حركة الطلبة المسلمين لشمال إفريقيا بنصيحة منهم من الطلبة المسلمين المنحدرين من المتحنسين. في الجمعية العامة التي التأمّت في 28 فيفري 1930 بباريس، رفضت جمعية الطلبة المسلمين لشمال إفريقيا (أمينها العام أحمد بلفراج) بأغلبية كبيرة مبدأ انضمام الطلبة المتحنسين ذوي الأصل الإسلامي إلى صفوفها. هذا القرار القائم على رأي "الخبراء" مبعثه الاعتبار التالي:

[يبدو لنا أن من يتنكر لقانون إسلامي لا يمكن عده مسلما بما أن الإسلام ليس عقيدة فحسب بل هو دين وقانون للأحوال الشخصية. والحال أن المتحنس إذا احتفظ بالعقيدة لا يمكنه رفض قانوننا الشخصي من تلقاء نفسه] (68).

أما الزعماء الإصلاحيون فقد جددوا في العديد من المرات إدانتهم للتحنيس وأعلنوا بشكل صريح إن قليلا أو كثيرا طرد إخوانهم الذين أصبحوا مواطنين فرنسيين. يقول ابن باديس دوغما تردد: [إن من يرغب عن الشريعة الإسلامية هو بالضرورة مرتد] (70).

من "من يرغبون في
لال فترة من الزمن

1919 عددا كبيرا

التحنيسات بشكل

جعلت الكثير من

الإسلامية (62).

سلم ثلاثة أضعاف

ور السريع (63):

19

3

19

19

بين مظهرها آخر. لقد

حافة الإصلاحية تنبيه

ة: "نحن بين الحياة

ية الجزائرية. نرى أنه

اختيار أحسن السبل

ب يحثه على اقتفاء أثره

علما بأن الإصلاحيين يعلنون طوعا بأهم يحترمون الاختيارات الشخصية للمتجنسين. ويعلنون روح تسامح الإسلام ويستشهدون بالآية الشهيرة : «لا إكراه في الدين» (71). إن ما يروونه من قبيل الشطط هو الدعاية التي يقوم بها المتجنسون لصالح تجنيس إخوانهم (72). فهم إنما يحتجون على هذه الإساءة غير المبررة للإسلام وينصحون هؤلاء السادة "إلى تليين دعوكم (73).

لم يفت الإصلاحيين أثناء حملتهم ضد التجنيس التشديد على حالة الدونية التي هم عليها "المواطنون الفرنسيون ذوو الأصل الأهلي"، مقارنة بأحط متجنس فرنسي ذي أصل أوروبي. وقد أعربوا عن رضاهم وهم يرون بعض المتجنسين أنفسهم يشكون من كوابد الإدارة الجزائرية تعاملهم معاملة "مواطنين من الدرجة الثانية". وهكذا استشرع الإصلاحيون المتعة الجملة وهم يطالعون الاعترافات التعيسة لأحد المتجنسين من ذوي الشهرة الواسعة ألا وهو ر. زناقي منشط جريدة La Voix Indigène، وهرعوا يستنبطونها منها الخلاصات التويرية:

"إن المتجنسين ينتمون إلى شعبنا أحب من أحب وكره من كره. ونحن دائما تربط بهم صلات الدم حتى وإن سعوا إلى قطع هذه الصلات. فنحن نتألم لمآسيهم مع أنهم راضون بالدرس الذي استمدوه من تجربتهم. إنا لنشيد بصراحة زناقي الشجاعة، وقلبي كشف الواقع وأعفانا من كل محاجة... (75).

هكذا إذن يستعمل الإصلاحيون كل الوسائل التي هي في متناولهم لمحاربة ظاهرة التجنيس في الوسط الإسلامي. وبمعزل عن الوجه الديني الصرف للمسألة، يستحضر الإصلاحيون اعتبارات ذات طابع اجتماعي وسياسي لتبرير عدائهم المبرم لحصول المسلم الجزائريين على المواطنة الفرنسية بالتخلي عن قانونهم الشخصي.

فهم يرون بالفعل بأن لا مجال للمقارنة بين التضحية التي يقوم بها المتجنسون (حتى التخلي عن القانون الشخصي) والحقوق التي يحصلون عليها عن طريق التجنيس. فضلا عن هذا، يرون بأن رهن الحق في الحرية والعدالة والأمن والامتيازات الاجتماعية يح

بالتجنيس تعسف عظيم. ويحتجون على سياسة اللامساواة التي تسمح لأقلية من الجزائريين بالتمتع بالحقوق المدنية الفرنسية في حين أن الأغلبية من الشعب الجزائري المسلم لا تزال قابعة في نظام الأهالي.

وهكذا تكتسي معارضة الإصلاحيين لسياسة التمييز هذه أحيانا مظاهر التمرد. ويشهد على ذلك هذا الموقف القوي لمحلة الشهاب:

[إن الخمسة ملايين من الجزائريين المسلمين يرفضون التجنيس ولا يقبلون بأي حق مشروط بالتجنيس. فهم يفضلون الموت فقرا وعوزا على أن يرغبوا عن دينهم] (76).

في الخلاصة، تتم المعارضة المتشددة للإصلاحيين لمبدأ الحصول على المواطنة الفرنسية بالتخلي عن القانون الشخصي الإسلامي، لديهم عن انشغال مزدوج. فمن جهة هناك المحافظة على كيان الوضع القانوني للمسلمين الجزائريين، فهذا الشرط القانوني هو أحد الأوجه الأساسية للشخصية الإسلامية. ومن جهة أخرى، هناك الدفاع عن الشخصية الوطنية للشعب الجزائري المسلم وهي الشخصية التي يمكن أن تفكك وتضمحل بناء على سيورة الاندماج الذي يمثل التجنيس إحدى كلياته الأكثر بعثا على القلق.

ج. رفض الاندماج

إن الإصلاحيين بوقوفهم في وجه التجنيس بالقوة التي وصفناها منذ حين، كانوا يرومون قطع الطريق على اندماج النخب الجزائرية في الأمة الفرنسية، وهو الاندماج الذي من شأنه أن يبدن تدريجيا اندمجا فرنسيا مسلما على صعيد أكبر يؤدي إلى اختفاء الأمة الإسلامية الجزائرية برمتها.

لقد كانت مخاوف الإصلاحيين مبررة جزئيا لكون العديد من المثقفين المسلمين الجزائريين لم يتجنسوا فقط بدافع الانتهازية الاجتماعية أو بدافع حسابات دينية. فكان من بين هؤلاء المتجنسين من رأى أن فعل التجنيس يشكل التزاما سياسيا وفق مذهب استحکم في نفوسهم. وهذا المذهب الذي يمكن تلخيصه في كلمتين: لا خلاص للشعب

الأهلي في الجزائر دون الانضمام إلى الحضارة الفرنسية قلبا وقالبا، ولا خلاص خارج المدينة الفرنسية Cité française .
 هذا المذهب دعا إليه بشغف رجال أمثال ر. زناقي والكتيبة البطلية "الجريدة La Voix des Humbles". بالنسبة لزناقي، هذه الصيغة "يجب على الجزائر أن تصبح فرنسية" لا تشكل فحسب عنوانا جميلا للعدد الأول لجريدته La Voix Indigène (77)، إنه بمثابة تحديد برنامج عمله نفسه. كان بالإمكان أن يكون أيضا شعار العديد من "الاندماجين" والشخصيات النافذة في المدن الجزائرية الأم ضمن السلك السياسي وأعضاء التعليم وفي المهن الحرة والصحافة إلخ (78).

كانت ثمة إذن حركة للرأي على صعيد الطبقة المثقفة، موالية للاندماج عن طريق الأدوات القانونية كما عن طريق نشر الثقافة والفكر الفرنسيين بين الأهالي.
 كان الإصلاحيون أمام عمل متفق عليه وقوي يرمي إلى التعجيل بسيرورة فرنسة الشعب الجزائري المسلم. وهذا يفسر الكفاح الشديد الذي قاموا به ضد المتحسين وغلاة الاندماج.

لكن ما هو البعد الحقيقي الذي كان عليه مذهب الاندماج في الأوساط السياسية الجزائرية؟

1. المدة الاندماجية:

ظهر مذهب الاندماج الفرنسي الإسلامي، الذي كان ذا صبغ في بعض الأوساط المثقفة الجزائرية ما بين الحربين، في حوالي 1930. اتسمت سنة 1929، سنة التحضير للماتوية، بمد اندماجي قوي. بالنسبة للمدافعين عن هذا الاندماج، كانت الماتوية عبارة عن لحظة مجد. وقد عززت سمفونية الأصوات الرسمية اعتقادهم هذا. كما أوجت الاحتفالات الرائعة للمخلدة للماتوية بأن الوحدة الفرنسية الجزائرية أمر حاصل لا محالة.

كانت الماثوية أيضا لحظة للتأمل في مصير الجزائر. ولم يكن الرجال السياسيون الوحيدين الذين تصدروا المقدمة. ذلك أنه أمكن حينئذ الإصغاء إلى رجال القانون والأساتذة (79). وهكذا ظفر علم الاجتماع بمكانة ممتازة (80). فقد سمحت العديد من التحريات حول سلوكيات وعادات المسلمين من مواكبة كتلة هائلة من المعطيات حول الحياة الاجتماعية والدينية للسكان الأهالي في الجزائر ونفسياتهم. وبعيدا عن عقبة الإسلام، كان البحث جاريا فيما يبدو عن نقاط اللقاء والاتصال أو التداخل مع الأهالي. وبعد قرابة نصف قرن من التعايش في اللامبالاة، حث دفع الماثوية فرنسي الجزائر على النظر إلى الشؤون الجزائرية دون إغفال حقائق الأهالي. وهكذا مست الحاجة إلى فهم أفضل للمسلمين ومعرفة مشاكلهم بشكل أحسن. بصور أ.ف. غوتيي E.F. Gautier، من خلال كتاباته في 1929-1931، جيدا هذا الفضول الفرنسي حيال الأهالي، وفي الوقت عينه يجعلنا نقف على دوافعهم التي لم تكن سياسية فقط وكما كان يقول بول بورد: "إنهم في المحصلة بيض مثلنا" (81).

إن الدراسات الأكاديمية أو الترويجية de vulgarisation التي رأت النور في المناخ الفكري والسياسي للماثوية سمحت بشكل مباشر إن قليلا أو كثيرا بتقديم الحجج لمنظري الاندماج. إن شهرة المذاهب السوسولوجية وحتى اتبعات بعض الإيديولوجيات الاجتماعية للقرن التاسع عشر المتعلقة بـ "احتكاك الأعراق" (82) كان من شأنها أن تشجع بروز مناخ للوحدة الفرنسية الإسلامية. ذلك أنه رغم صعوبات تلكم الفترة وضغائن الماضي فإن العقول المتفائلة كانت ترى بأن السكان الأهالي مندورون للتقارب بل الانتصار الحقيقي...

هذه هي الخطوط الكبرى والمنشأ الإيديولوجي لمذهب الاندماج والمناخ الذي شهد فيه هذا المذهب ازدهاره الأقوى.

2. أنصار الاندماج

لقد وجد مذهب الاندماج ، بطبيعة الحال، تعبيره الأقوى في دعاية وشهادات المتحسين. فهؤلاء كان يهمهم كثيرا أن يروا أكبر عدد ممكن من إخوانهم يتحصل على المواطنة الفرنسية، فهذا بالنسبة إليهم الوسيلة الأضمن للخروج من وضعهم الاجتماعي المزري والكفّ عن الظهور في نظر إخوانهم بمظهر الأقلية الملعونة.

غير أن السواد الأعظم من النخبة الجزائرية (ذات التكوين الفرنسي) لم يكونوا يتمنون شيئا آخر سوى الاندماج في الأمة الفرنسية شريطة أن يحتفظوا بقانونهم الشخصي الإسلامي. فبالنسبة لشخص مثل الدكتور بن جلول الذي ظل يرمز إلى الإصلاح السياسي فإن المثل يكمن في هذين اللفظين: أن يصبح مواطنا فرنسيا دون العدول عن القانون الشخصي. وكان هذا أيضا حلم صديقه ومعاونه فرحات عباس، وفي أعتقادهم يمكن تعداد جل الشخصيات السياسية الإسلامية لتلك الفترة.

هذا المطلب الإسلامي الراجي إلى قيام اتحاد فرنسي جزائري قوي (83) بدل الاندماج التام، تكرر في مقترح قانون Proposition de loi المقدم من قبل السيناتور موريس فيوليت (الحاكم العام السابق للجزائر) والذي ظل سنوات عديدة أمل الجزائريين الكثر والشغل الشاغل لرجالهم السياسيين.

3. مقترح فيوليت:

إن مقترح القانون هذا، الذي أصطلح عليه أحيانا، وإن بشكل غير موفق، باسم "مشروع فيوليت" كان يرمي إلى منح المواطنة الفرنسية لبعض الشرائح من المتحسين والعسكريين الجزائريين المسلمين والشروع في إنشاء تمثيلية أهلية بالبرلمان الفرنسي (84).

كان هذا المقترح إذن يهدف إلى التحرير التدريجي للمسلمين الجزائريين انطلاقاً من النخب. وكان يستجيب بالضبط لطموحات أغلبية ممثلي الرأي العام الإسلامي (85).
إزاء مثل هذا المقترح، اتسمت ردات فعل الإصلاحيين بالتردد. الأمر الذي أدى إلى حصول مناوشات بينهم وبين الأنصار المتحمسين لهذا المقترح لاسيما مع زعماء La Voix Indigène القسنطينية. ذلك أن الإصلاحيين مع اعترافهم بروح المقترح المسخية وطابعه الإيجابي، عابوا عليه قبوله مبدأ التحنيس كشرط للحق في الانتخاب بالنسبة للمسلمين رغم أن الأمر كان يتعلق بتحنيس في "صلب القانون الشخصي". كان الإصلاحيون يخشون أن يمث الجانب العملي من المقترح وحده العدد الأكبر من الشبان المسلمين على التحنيس للحصول على الحقوق السياسية دون الانشغال حقا بقانونهم الشخصي الإسلامي (86).

وعلى كل حال، لم يشهد مقترح فيوليت استجابة. فبسبب محاربتة العنيفة من قبل الناطقين الرسميين ومنتخبي المستعمرة الأوربية للجزائر (87)، غرق في النقاش في مجلس الشيوخ وتوقيف وزير الداخلية موريس رينبي من قبل موريس فيوليت في 21 و22 مارس 1935 (88).

بعد ذلك حصلت أزمة سببها "مرسوم رينبي" (30 مارس 1935) الذي فاقم التوتر السياسي بين ممثلي الرأي العام الإسلامي والإدارة. لكن بعد انتصار الجبهة الشعبية في الانتخابات التشريعية في ربيع 1936، أيقظ حضور موريس فيوليت في صلب حكومة ليون بلوم أمل المسلمين الجزائريين. حيث تطلع الناس إلى رؤية السيناتور من أور ولوار يحقق سريعا الإصلاحات الجزائرية التي كانت عزيزة على نفسه.

4. "مشروع بلوم فيوليت"

سعبا منها إلى الاستجابة للرأي العام الإسلامي وهيئات الوفد المرسل إلى باريس من قبل المؤتمر الإسلامي الجزائري الأول، بلورت الحكومة مشروع قانون سمي "مشروع بلوم

دعاية وشهادات
والهم يتحصل على
ضعفهم الاجتماعي

فرنسي) لم يكونوا
بقانونهم الشخصي
يرمز إلى الإصلاح
يا دون العدول عن
عباس، وفي أعقابها

(83) بدل الاندماج
السيناتور موريس
مل الجزائريين الكبير

كل غير موفق، باسم
الشرائح من المدنيين
لمان الفرنسي (84).

فيوليت "أودع بالغرفة في 30 ديسمبر 1936 (89). كان هذا المشروع ينص على قبول "بعض الشرائح من الرعايا الفرنسيين في الجزائر" و"ممارسة الحقوق السياسية لمواطنين فرنسيين دون أن يترتب عن ذلك أي تغيير لقانونهم أو حقوقهم المدنية" (90).

رحبت الأوساط السياسية الإسلامية بحماس بمشروع بلوم فيوليت. تقول مجلة الشهاب: "إن أغليتنا تقبل مشروع بلوم فيوليت كدستور للجزائر وتعلق آمالا كبيرة حول المصادقة على هذا المشروع" (91).

ودون الإشادة المبالغ فيها بهذا المشروع، بدأ الإصلاحيون وكأنهم رضخوا لإجماع الرأي الإسلامي الذي رحب به أما ترحيب (92). فبالنسبة إليهم لا يستجيب مشروع الحكومة إلا جزئيا للطموحات الإسلامية. لذا لم يقبلوا به إلا بوصفه "مرحلة مؤقتة يجب أن تعقبها مراحل أخرى" (93).

كانت التحفظات التي عبر عنها الإصلاحيون حول هذا المشروع قائمة على كونه يرمي كما مقترح فيوليت سابقا إلى تشجيع (بشكل غير مباشر دون شك) اندماج النخب الإسلامية ولم يكن يعبا بمطالب الحركة الإصلاحية الأساسية فيما يتعلق باللغة العربية والقضاء والدين الإسلامي (94).

لذا لم يقتصروا على المطالبة بجمعية الممثلين الآخرين للرأي العام الإسلامي بالتصويت السريع على مشروع القانون هذا. فالفائدة الحقيقية الوحيدة التي يمكن للمسلمين حنيب من مشروع بلوم فيوليت هي أن يؤسس كمبدأ نهائي حصول الجزائريين المسلمين على الحقوق السياسية الفرنسية وألا يكون مشروطا بتخليهم عن القانون الشخصي (95) بالنسبة للبقية، كان الكفاح مفتوحا. وأصبحت يقظة المسلمين ضرورية أكثر من أي وقت مضى.

لقد أثرت النقاشات الساخنة والمعارضات التي أثارها مشروع بلوم فيوليت كثيرا في الرأي العام الإسلامي. لقد أمسى هذا لمشروع رمزا بالنسبة للمسلمين. أما الإصلاحيون فقد عنوا أكثر بدلالة نجاحه أو إخفاقه أمام البرلمان منه بمحتواه. فبالنسبة إليهم كان ذلك

الأمر في النهاية حجر الزاوية الحقيقية لحسن النية والليبرالية الفرنسية. ولم يخفوا قط أنهم سيتعين عليهم ضبط موقفهم من فرنسا وفق المصير الذي سيؤول إليه هذا المشروع الذي يمثل في نظرهم أدنى ما يحق للشعب الجزائري المسلم أن يطالب به الأمة الفرنسية (96).

أمام إخفاق مشروع القانون الحكومي الذي تخلى عنه واضعوه أنفسهم، تحت الضغط المزوج للأوساط السياسية الاستعمارية والأوساط السياسية المحافظة لباريس (97)، لم يتأثر الإصلاحيون بمثل التأثير العميق الذي استشعره الاندماجيون المقتنعون (98). أما فيما يخصهم، فلم يكونوا ينتظرون أي معجزة من هذا المشروع. ذلك أن تبنيه لم يكن ليغير من وضعيتهم قيد أنملة. كانوا يشعرون من وجهة قبلية أنهم مقصون من عداد المستفيدين المحتملين من الترقية السياسية والاجتماعية التي كان بالإمكان أن يستثيرها القانون الحكومي في الوسط المسلم. فعلا، لم يكونوا يتمتعون بشهادات جامعية فرنسية (99) ولم يكونوا يضطلعون بمهام رسمية وقليل منهم من يبرز في الجيش. أما الشخصيات الأكثر بروزا في الحركة الإصلاحية والتي ثبتت شهرتها وشعبيتها، فلم يكونوا يمثلون أي شيء في نظر الإدارة الفرنسية في الجزائر.

لذا لم يؤدِّ إخفاق مشروع بلوم فيوليت إلا إلى تعزيز التشاؤم السياسي لدى الإصلاحيين وتقوية إرادتهم في الكفاح من أجل غايات كبرى لحركتهم. فهذا المشروع كان يتجاهل المسائل التي كانت تؤرقهم (اللغة العربية، الدين الإسلامي، المسائل المجاورة). ولهذا شعر الإصلاحيون حينئذ بأنهم عازمون أكثر من أي وقت مضى على مواصلة مهمتهم المطلوبة قصد حمل فرنسا على الاعتراف بطموحات الشعب الجزائري المسلم.

V. الغايات الإصلاحية الكبرى

إلى غاية الآن أمكننا تتبع تطور النشاط السياسي للإصلاحيين الجزائريين منذ سنة المائوية وخاصة منذ أزمة 1933. لقد شاهدناهم يدعمون خفية أولا الحركة المطلوبة الإسلامية التي كان ميثاقها مقترح فيوليت (1933-1935). رأيناهم بعد ذلك ينحرفون

تماما في الجبهة السياسية الإسلامية المنشقة عن مؤتمر جوان 1936 والذي كان طموحه الأساسي حصول المسلمين الجزائريين على الحقوق السياسية الفرنسية. لكن، رغم أن الزعماء الإصلاحيين قاسموا المسؤوليات السياسية للحركة المطالبة الإسلامية بعد جوان 1936، فإنهم مع ذلك واصلوا الدفاع عن برنامج خاص بهم والذي كان يبدو لهم بمثابة سبب وجود حركتهم (جمعية العلماء). هذا البرنامج المطالب بالإصلاحي التميز يقوم على نقطتين كبيرتين: حرية تعليم اللغة العربية وفصل الدين الإسلامي عن الدولة. بالنسبة للإصلاحيين، يتوقف مصير الشعب الجزائري المسلم، بوصفه كذلك، أكثر على حرية نشر الثقافة العربية واستقلالية الدين الإسلامي في الجزائر، منه على حصول الأهالي على حق الانتخاب.

أ. مسألة اللغة العربية

لقد شددنا بما فيه الكفاية على أهمية هذه المسألة في المذهب الثقافي للإصلاحيين الجزائريين (100). ويجب علينا ها هنا أن ننظر في الوجه السياسي الصرف لهذه المسألة. في بداية نشاطهم، اقتصر الإصلاحيون على المطالبة من أجل جماعتهم الإسلامية الجزائرية بحق التنظيم الحر لتعليم اللغة العربية ونشر الثقافة الإسلامية. والحال أنهم لم يكونوا الوحيدين لصياغة مثل هذا المطلب (101). لم يكونوا يرون آنذاك داعيا لمطالبة الدولة بأن تتكفل هي نفسها بتنظيم تعليم العربية في الجزائر، على نفس السلم الذي كان عليه تنظيم التعليم العام الفرنسي. بل لم يكونوا يرون فائدة من طرح مشكل ترسيم العربية في بلادهم رغم أنه كان من بينهم من تحمس لهذا الترسيم (102).

لم تبد جمعية العلماء عند نشأتها (1931) الجرأة في هذا المجال. كانت قد ألزمت نفسها، من خلال قوانينها، إلزاما صارما بأن لا تتدخل في أي مسألة سياسية (المادة 3). غير أن مسألة ترسيم اللغة العربية في الجزائر كانت أساسا مسألة سياسية وكان الإصلاحيون من أوائل المقتنعين بهذا الأمر.

صحيح أنه في 1933، صرح نائب الرئيس، في خطاب رسمي أمام الجمعية العامة لجمعية العلماء: [إن جمعيتكم تسعى إلى تحقيق غايتين نبيلتين: إحياء مجد الدين الإسلامي ومجد اللغة العربية] (103). هذه العبارة لم تستغل على أحد. فلا أحد كان يجهد أن عزه اللغة العربية ليست وفقا على انتشارها الواسع في صلب الأمة الإسلامية فحسب، فهذا يتوقف أيضا على اعتراف المشرع بقانون ممتاز للغة العربية التي ظلت إلى اليوم تعامل في الجزائر كلغة أجنبية أو كلغة من الدرجة الثانية (104).

في كل الأحوال، كان العلماء يلحون على الطابع الوطني للغة العربية مذكرين السلطات المسؤولة دوما بأنه بمطالبهم بحرية تدريس العربية ونشرها لم يكونوا يلتزمون فضلا بل بأن يعترف لهم بالحق الطبيعي في الحفاظ على لغتهم الدينية حية أي لغة ثقافتهم الوطنية.

غير أنه كان لا بدّ من انتظار مناسبة المؤتمر الإسلامي الأول (جوان 1936) لشاهد الإصلاحيين يطرحون دون مواربة مسألة ترسيم اللغة العربية في الجزائر. النقطة الأولى من اللائحة التي قدموها في هذا المؤتمر كانت مصوغة كالتالي:

[اللغة العربية. سيُعترف باللغة العربية لغة رسمية على غرار اللغة الفرنسية. وستدون جميع المنشورات الرسمية بالعربية والفرنسية. وستعامل الصحافة العربية كما الصحافة الفرنسية. كما سيستفيد تعليم اللغة العربية في المؤسسات الخاصة من نفس الحرية التي يتمتع بها تعليم اللغة الفرنسية] (105).

الذي كان طموحه

سوية للحركة المطالبة

سج خاص بهم والذي

هذا البرنامج المطلي

العربية وفصل الدين

بوصفه كذلك، أكثر

ائر، منه على حصول

ب الثقافة للإصلاحيين

لصرف لهذه المسألة.

جل جماعتهم الإسلامية

سلامية. والحال أنهم لم

يرون آنذاك داعيا لمطالبة

نفس السلم الذي كان

طرح مشكل ترسيم اللغة

(102).

هذا المطلب الإصلاحي المتعلق بترسيم اللغة العربية في الجزائر لم يتحقق. وقد توفي ابن باديس قبل أن تتحقق إحدى أمانيه الغالية.

غداة التحرير استعادت جمعية العلماء، تحت إدارة الشيخ البشير الإبراهيمي، الكفاح من أجل الحصول من الحكومة الفرنسية في الجزائر على الاعتراف باللغة العربية بوصفها لغة وطنية ورسمية في الجزائر. لكن رغم الترتيبات الليبرالية لـ "قانون الجزائر" لسنة 1947 (106)، لم يتلق هذا المطلب الإصلاحي (الذي دعمه ممثلون آخرون للحركة الوطنية الجزائرية) أي حل مرض وقد أصبح مع قضية الدين الإسلامي يشكل أهم المآخذ الإصلاحية على السياسة "الإسلامية" لفرنسا في الجزائر.

ب. مسألة الدين الإسلامي

في المجال الديني كانت غاية نشاط الإصلاحيين الأساسية هي الكفاح ضد المراسية والسعي إلى إبطال قوتها. إن مسألة التنظيم الرسمي للشعائر الدينية في الجزائر لم تكن تدحرج في الظاهر في حقل اهتمامهم الآنية.

ويمكن رد العزوف النسبي للحركة الإصلاحية على الأقل في بداياته إزاء ما يمكن تسميته بشكل غير موفق: "الإكليروس" الإسلامي للجزائر إلى الأسباب التالية:

1. أولا هذا "الإكليروس" الإسلامي كان من حيث العدد ضعيفا. وتشهد الإحصائيات الرسمية بأن أعداد أعوان الشأن الديني العبادي لم تكف عن الانحسار منذ 1908. وفي يلي نظرة على التطور العددي (107):

1908 : 462 (23 مفتي + 161 إمام + 278 عون من الدرجة الدنيا)

1909 : 394

1911 : 378

1929 : 378 + 2 إمام (قسنطينة، أومال (سور الغزلان)

1930 : 380 + 2 إمام (توران، سعيدة)

1931 : 382 + إمام (عمي موسى)

1934 : 385 (22 مفتي + 159 إمام + 204 عون من الدرجة الدنيا)

1935 : 385 + 2 إمام (لاموريسيار، مونتانيك).

باستثناء الأعوان من الدرجة الدنيا فإن الأعوان الحقيقيين القيمين على الشعائر الإسلامية (مفتي وإمام) كانوا يمثلون سلوكا اجتماعيا متوازعا نسبيا (قراية 180 شخص). ولم تسع الإدارة قط إلى تعزيزه رغم الطلبات المتكررة التي رفعها الأعضاء المسلمون في المندوبيات المالية (108). وكانت المناصب الشاغرة في الغالب لا تسد إلا ببطء شديد. كما كانت طلبات إنشاء المناصب تصطدم بإجراءات إدارية معقدة (109). في مثل هذه الظروف لم تكن الأهمية الاجتماعية لـ "الإكليروس" الإسلامي تحاكي قط أهمية التنظيمات المرابطية ولم تشكل إذن مصدر قلق جدي للإصلاحيين.

(2). من جهة أخرى، كانت أغلبية الأعوان الرسميين القيمين على الشعائر الدينية الإسلامية من السنيين الطيبين الذين لم يكن يشته في كونهم يتعاطون معتقدات مرابطية ولا في أنهم يشجعون حولهم ممارسات ثقافية شاذة إن قليلا أو كثيرا. وإن نحن نظرنا فقط إلى وجهة النظر السنية فإن الانتقادات الإصلاحية لم تكن تقوى على بلوغهم. فالعديد منهم كانوا يعيشون في منتهى الوثام مع إخوانهم الإصلاحيين وهؤلاء لم يكونوا يترددون في التشديد على فضائل هذا الإمام الرسمي أو الإشادة بعلم وسمو أخلاق ذلك (110). أخيرا كان هناك متعاطفون مع الحركة الإصلاحية ضمن الممثلين الرسميين القيمين على الشؤون الإسلامية العبادية في الجزائر.

(3). غير أنه مع تعاضم الحركة الإصلاحية وازدياد صيتها لدى الأوفياء أخذ الأعوان الرسميون يشعرون بالقلق على مستقبلهم وتأثيرهم المعنوي والديني. لقد بدت لهم وضعيتهم على جانب كبير من السوء لاسيما وأن الإصلاحيين ما انفكوا يسخرون من

ينتحق. وقد توفي

إبراهيمي، الكفاح

لغة العربية بوصفها

الجزائر" لسنة 1947

ن للحركة الوطنية

يشكل أهم المآخذ

لكفاح ضد المرابطية

الجزائر لم تكن تدخل

بداياته إزاء ما يمكن

ب التالية:

وتشهد الإحصائيات

مار منذ 1908. وفيما

"الإكليروس" الإسلامي الذي أقامته فرنسا وتولت رعايته والذي لم تساوq فعاليته الحاجات الدينية والثقافية للسكان المسلمين.

وفضلا عن هذا، كان الإصلاحيون يحثون أتباعهم على تشييد المباني الدينية المسماة "مساجد حرة" بأنفسهم وبأموالهم، التي كان الرأي العام ينظر إليها بوصفها مساجد مجيدة إزاء المساجد المسماة "رسمية". وكلما بني مسجد "حر" في مكان ما، كان ذلك إيذانا بأقول مسجد رسمي، وكان هذا يؤدي لا محالة إلى نوع من المصيبة للإمام الرسمي.

هذه المآخذ النفسية أخذت شيئا فشيئا تسمم العلاقات بين الإصلاحيين والأعوان الرسميين.

من جهة أخرى، لما كان الإصلاحيون في بداية نشاطهم الديني والبيداغوجي، قد التحأوا كثيرا للمساجد "الرسمية" فإن التعليم المقدم في هذه المساجد من قبل الموظفين الرسميين والتعليم الذي أدخله الدعاة الإصلاحيون قلما كانا يجريان في سكينة وانسجام. فصراعات الطرائق والأفكار "السياسية" والمذاهب الدينية كانت تحدث أحيانا صراعات حادة بين حزب الإصلاحيين وحزب المحافظين أو "الإداريين". هذه الخصومات بين الأشخاص كانت تتخذ أحيانا منعطفا سياسيا. ولما كانت الإدارة تشعر أنها معنية بشكل غير مباشر، فقد كانت في الغالب تنتصر لحزب الموظفين وتسعى إلى تخويف التنظيم الإصلاحي (111).

4. كانت المآخذ المذهبية (أو الأخلاقية) الصرفة الصادرة عن الإصلاحيين تجاه الموظفين الرسميين القيمين على الشأن الديني أحيانا تتفاقم بسبب اعتبارات سياسية الطابع. فقد كان الإصلاحيون يشعرون بالكراهة الشديدة إزاء الأعوان الرسميين الذين كانوا يلعبون لدى الإدارة دور المستشارين أو على صعيد أدنى دور المخابرات.

لقد ساهمت النشاطات الدينية لبعض الموظفين القيمين على الشعائر الدينية الإسلامية في استبخاس هذا السلك الاجتماعي الذي كان يضم عددا لا يستهان به من الرجال الطيبين. صحيح أنه كان في مقدور المفتين والأئمة أن يلعبوا في المراكز الحضرية الكبرى

دورا سياسيا متكتنا إن قليلا أو كثيرا. وسواء كان ذلك من باب الطاعة أو من باب الطموح المؤقت، فإن بعضهم كانوا أداة في يد إدارة الشؤون الأهلية القوية وقد ظهروا في نظر إخوانهم في الدين كحلفاء للإدارة الفرنسية ضد إصلاحات الدين والسلوكات الإسلامية في الجزائر (112).

هذه المعارضات بين الإصلاحيين والممثلين الرسميين للشعائر الدينية الإسلامية لم تفلت من اهتمام الإدارة. مما أدى إلى التدخلات الرسمية في هذه الشؤون الإسلامية التي ما كان لها أن تتجاوز إطار المنافسات المذهبية وخصومات الكياسة.

وهكذا في فيفري 1933، حولت مبادرة خرقاء للأمين العام لولاية الجزائر منافسة أشخاص إلى قضية دولة. لن نعود إلى تفاصيل هذه المسألة (113). فبقرارها منع الدعاة الإصلاحيين الدخول إلى المساجد "الرسمية" اقتربت ولاية العاصمة تعسفا في استعمال السلطة لا مراة فيه. وهذا التعسف قد تفاقم أمره بسبب الصراع الذي حصل بينهم وبين اللجنة الدينية (الإسلامية) للولاية. وللقضاء على مقاومة هذه اللجنة سنّ والي العاصمة في 27 فيفري 1933 "لجنة استشارية للشعائر الدينية" ووضع على رأسها أمينه العام: ميشال. غير أن هذا القرار أثار غضب الحزب الإصلاحي الجرم وأحدث الاستياء حتى في الأوساط السياسية الإسلامية الأقل خيرة في المجال الديني (114).

لقد ساهمت منشورات circulaires ميشال وقضية اللجنة الدينية للعاصمة في تحسيس المسلمين بمسألة الهيمنة الإدارية على شعائرهم وجعلت الإصلاحيين ينخرطون في الكفاح من أجل استقلال الشأن الديني الإسلامي في الجزائر.

لم تفض أزمة فيفري 1933 إلى أي نتيجة مرضية بالنسبة للرأي الإسلامي. ولم تساعد إحالة مدير الشؤون الأهلية على التقاعد (نوفمبر 1934) ميرانت الذي كان الإصلاحيون ينظرون إليه بوصفه ألد أعدائهم واستخلافه من قبل رجل القانون لويس ميو على تسيير الأمور. غير أن هؤلاء استعادوا الأمل عند الإعلان عن رحلة وزير الداخلية العلمية مارسيل ريني في بداية مارس 1935. والحال أن رفض هذا الأخير لمطالب حرية

تساوق فعاليتها

الدينية المسماة

بها مساجد مجيدة

كان ذلك إيذانا

م الرسمي.

الإصلاحيين والأعوان

والبيداغوجي، قد

من قبل الموظفين

سكنية وانسجام.

أحيانا صراعات

الخصومات بين

ر أنها معنية بشكل

إلى تخويف التنظيم

إصلاحيين تجاه الموظفين

ب الطابع. فقد كان

كانوا يلعبون لدى

الدينية الإسلامية

هتان به من الرجال

مركز الحضرة الكبرى

التعبير في المساجد وخاصة الموقف المتشدد المتبنى من قبله في مجلس الشيوخ ردا على توقيف موريس فيوليت أدى في المحصلة إلى تأليب الإصلاحيين ضد السياسة الفرنسية في المجال الإسلامي (115).

انطلاقا من حادثة ربيع 1935 هذه، اقتنع الإصلاحيون بأن المطالب الجزائرية كانت غير مجدية. حينئذ عقدوا العزم على طرح مسألة استقلال الشأن الديني الإسلامي طرحا بينا أمام الرأي الجزائري وأمام الضمير الفرنسي.

أولى هجماتهم الكبرى في هذا الاتجاه صادفت انعقاد المؤتمر الإسلامي الجزائري الأول في جوان 1936. في اللائحة التي قدموها بهذه المناسبة تعالج النقطة الثانية مسألة الدين على النحو التالي:

[الدين: 1. المساجد: ستعاد المساجد للمسلمين وستقدم لها اعتمادات مالية من ميزانية الجزائر... أما تسيير المساجد فسيستند لجمعية دينية قائمة وفق قانون الفصل.

2. التعليم الديني: سينشأ معهد للدراسات العليا مجعول لتعليم الدين الإسلامي واللغة العربية وتكوين عمال الشؤون الدينية مثل الأئمة والدعاة المدرسين إلخ] وفضلا عن هذا صاغ ابن باديس مطلباً مجاوراً يتعلق بمسألة القضاء الإسلامي (117) وفي ما يلي أهم فقرة فيه:

[القضاء يتطلب إصلاح القضاء: أ. إنشاء مؤسسة دينية تتكون من شخصيات تختارها الهيئات الدينية تقوم مهمتها على وضع قانون إسلامي، ب. إعادة تنظيم المدارس التي تكون موظفي القضاء الإسلامي بإدخال القانون الإسلامي المشار إليه وبإسناد مكانة أكبر للعلوم الدينية الإسلامية...]

هذا هو حتى في نظر ابن باديس نفسه أساس المطالب الدينية للحركة الإصلاحية. هذه المطالب التي تم الإفصاح عنها مرة ثانية بمناسبة المؤتمر الإسلامي الجزائري الثاني في جويلية 1937 (119) ظلت حيرا على ورق. فالحكومة الفرنسية التي تحاشت اتخاذ أي

مبادرة لافئة للنظر للرد على النداءات الملحة الصادرة عن المؤتمرين المسلمين، اكتفت بتكليف لجنة فرنوت (120) بوضع تقرير حول القضية الجزائرية وأعطتها مهلة عام ونصف لأجل هذا الغرض (121). كان هذا بمثابة ضربة قاضية لثقة المسلمين الجزائريين. بعد التفاؤل العابر لشهر جويلية، كان الإصلاحيون على حافة اليأس ولم يتوانوا في الانخراط في صفوف المحتجين الشرسين (122).

بعد إخفاق حكومة الجبهة الشعبية (بداية 1938) وأمام تفاقم الوضع الدولي (ابتداء من مارس 1938)، لم تشغل الإدارة الجزائرية بالاستجابة لطموحات الحزب الإسلامي المدعوم من قبل المؤتمر الإسلامي الجزائري (123). حينئذ لم يعد الأمر يتعلق بتلين نظام المراقبة الإدارية لشؤون العبادات، ذلك أن مشكل الفصل ظل قائما إذن عشية الحرب العالمية الثانية (124).

وهكذا رغم العديد من النتائج الإيجابية التي سجلتها الحركة الإصلاحية في مجال الإصلاح الديني (والأخلاقي) وفي مجال التعليم العربي الحر، فإنها لم تبلغ الغايات الكبرى التي كانت تشدها منذ سنوات عديدة وهي: منح قانون يمتاز للغة العربية في الجزائر وفصل الدين الإسلامي عن الدولة. في المحصلة، شهد نشاطها المطلي في المجال الإسلامي المحض نفس المآل الذي كان لنشاطها السياسي الذي خاضته إلى جانب الممثلين الآخرين للرأي العام الإسلامي لاسيما في إطار المؤتمر الإسلامي الجزائري (1936-1937).

غير أنه رغم الإخفاق الظاهر لنشاطات الحركة الإصلاحية السياسية فإن مواقفها في صلب الجماعة كانت أقوى من أي وقت مضى وكان تأثيرها السياسي فيها أعمق من تأثيرها المعنوي والديني.

على إثر الخلافات التي نشبت في صلب المؤتمر الإسلامي خلال صيف 1937 (والتي أفضت إلى سلسلة من الاستقالات) ورغم المضايقات التي تعرض لها المؤتمر من قبل "المصاليين" (125) فإن حزب العلماء تمكن من الخروج بسلام من المحنة. أخيرا، بعد تشتت حزب الشعب الجزائري (126) وتفتت المؤتمر لم تصبح الحركة الإصلاحية القوة المعنوية

والسياسية الأكثر انسجاما والأصلب فحسب، بل أيضا القوة ذات الصيت الأوسع على صعيد الشعب المسلم الجزائري والتي كانت أصدأؤها سواء في الداخل أو الخارج هائلة.

هوامش الفصل السابع

- (1) أنظر الملحق في آخر البحث.
- (2) أحيانا تستعمل كلمة "بوليتيك" بمعنى قذحي في الشهاب (مثلا عدد نوفمبر 1937، ص 411).
- (3) كان الكتمان في الغالب قاعدة في الشهاب...
- (4) أنظر أعلاه.
- (5) اتسم موقف الإصلاحيين من المظاهرات المخددة للمائوية بالحذر. ذلك أن حركتهم آنذاك لم تكن القوة ولا الصيت الكافين اللذين يسمحان لها بإبداء ردة فعل صاعقة. من جهة أخرى، بما أن الإجماع كان يبدو قد حصل حول الحدث (الاعيان والمنتخبون المسلمون قد قبلوا المشاركة في الاحتفالات الرسمية) فإن الإصلاحيين صبروا على الأمر، غير أنهم أصيبوا بمجرح حفي (الشهاب، ماي 1939، ص 193).
- (6) لكن الإلاحيين تبنا موقفا لافتا للنظر في 1937، بمناسبة الاحتفال بمائوية أخرى دخول الفرنسيين إلى قسنطينة (13 أكتوبر 1837) حينئذ، وجه ابن باديس من تلمسان في 27 سبتمبر 1937، لسكان قسنطينة المسلمين نداء يدعوهم فيه إلى الامتناع عن الظهور في أي مظاهرة رسمية، الشهاب، نوفمبر 1937...
- (7) من بينها: تعديل أو إلغاء قانون الأهالي والشروع في إعداد تمثيلية للمسلمين الجزائريين بالبرلمان الفرنسي. حول حية الأوساط السياسية الإسلامية غداة المائوية، أنظر الشهاب، ديسمبر 1930، و M.A. Kessous, La vérité sur le malaise algérien, p.80-82
- (8) نسجل بأن 1930 كانت أيضا سنة "الظهير البربري" (16 ماي)، 15ème Congrès Eucharistique de Carthage (7-11 mai) : هذان الحدثان عدا كاعتداء على الإسلام في المغرب.
- (9) نظرة على المطالب الصادرة عن المنتخبين الإسلاميين بمناسبة وغداة المائوية في : C.Sisbane, Note sur les réformes désirées par la Fédération des Elus indigènes du département de Constantine, Const., 1931, 15 p.
- (10) أنظر أعلاه.
- (11) شعار أكد عليه وعلق عليه في افتتاحية الشهاب مارس 1937، ص 2.
- (12) شجبت الشهاب غير مرة روح الحرب وكذا "مساروا الاضطراب السياسي الحزبي" (أكتوبر 1930، ص 541).

- (13) أنظر الملحق في آخر البحث.
- (14) الشهاب، فيفري 1930، ص 1.
- (15) الشهاب، جانفي 1933، ص 1.
- (16) الشهاب، أفريل 1935، 2.
- (17) الشهاب، أفريل 1935، ص 63.
- (18) الشهاب، سبتمبر 1935، ص 365.
- (19) أنظر دراستنا: *L'enseignement politique de M. Abdouh aux Algériens*
- (20) الشهاب، أفريل 1936، ص 3.
- (21) الشهاب، أفريل 1936، ص 4445.
- (22) يوفر القرآن للإصلاحيين موارد متنوعة لتسفيه الظالمين والظاغاة والخونة.
- (23) عبارة لابن باديس، الشهاب، جانفي 1927، ص 1.
- (24) تذكر الشهاب العديد من التظاهرات الإصلاحية حضرها ممثلو الإدارة. مثلا: تدشين مسجد بحضور نائب الوالي براس الوادي (الشهاب، فيفري 1930، 5051).
- (25) أخذ على الإصلاحيين تفاهيمهم أو تحالفهم الخفي مع الإدارة. فاجلريدة القسنطينية النجاح كانت تغتاب في علاقات ابن باديس مع السلطات المحلية. من جهة أخرى، كان البعض يعزو إلى الطيب العفي علاقات مشبوهة مع إدارة الشؤون الأهلية للحكومة العامة.
- (26) أنظر أعماله.
- (27) هكذا تم تقديم الصحيفة الإصلاحية الأولى "المنتقد": حريدة مستقلة ووطنية...
- (28) أنظر الملحق في آخر البحث...
- (29) الشهاب، أوت 1931، ص 493.
- (30) الشهاب، فيفري 1937، ص 504-506.
- (31) نفسه، ص 504505.
- (32) مؤرخ بسطيف في 23 فيفري 1936. أنظر: *La Défense*, 28 fév. 1936...
- (33) الشهاب، أفريل 1936، ص 42-46...
- (34) إشارة إلى الدكتور صالح بن جلول
- (35) عبارة فرحات عباس: "لن أموت من أجل الوطن الجزائري لأن هذا الوطن لا وجود له، ولم أكتشفه. سألت التاريخ وسألت الأحياء والاموات، لا أحد حدثني عنه" *La Défense*, op. cit.
- (36) نشدد على الفقرة التالية الأهم في هذا التصريح والأكثر استشهدا في المراجع.
- (37) الشهاب، أفريل 1936، ص 44-45، أفريل 1935، ص 63
- (38) A. Foucault, *L'Algérie, fille de France*, Paris, 1935
- (39) أنظر دراستنا: *Regards sur l'enseignement des Musulmans en Algérie*

يت الأوسع على
الخارج هائلة.

(41)

آنذاك لم تكن القوة ولا
كان يبدو قد حصل حول
بين صبروا على الأمر، غير

بول الفرنسيين إلى قسنطينة
كان قسنطينة المسلمين ناديا

بالبرلمان الفرنسي. حول

M.A. Kessous, *La*
sur le malaise algérien
15ème Congrès Eu

C. Sisbane, *Note sur*
réformes désirées

(أكتوبر 1930، ص 541).

- (40) من غير المجدي الإكثار هاهنا من الاستشهادات. أنظر مثلا: الآمال المعبر عنها رسميا بمناسبة الاحتفالات بالمئوية من قبل ممثلي السكان المسلمين في... G.Mercier, Le Centenaire de l'Algérie, II, p.321.
- (41) المصنع والمقهي بالنسبة للمهاجر في فرنسا.
- (42) M'hammed Hadj-Saddok, Dialectes arabes et francisation linguistique l'Algérie, ATEO, t.XIII, 1959, p.61-67
- (43) كنا نتمنى لو توفرت لدينا في هذا الباب معطيات إحصائية خاصة حول مدى انتشار المشروبات الكحولية في أوساط الموظفين المسلمين الذين يملكون حانات وفنادق والدعارة ضمن العاملات من أصل مسلم
- (44) أحيانا خاض الأدب الجزائري ذو التعبير الفرنسي في هذا الموضوع. أنظر مولود فرعون: الدروب الوعرة
- (45) Le Jeune Algérien, p.89
- (46) العديد من هؤلاء الشبان الجزائريين الذين أعدوا جزائر اليوم، قد تزوجوا بفرنسيات.
- (47) الأمر الذي كان يبدو آنذاك كدلالة على القطيعة مع التقليد أو كتحدٍ للرأي العام. أنظر ردة فعل شبان جزائريين التي عبر عنها (1933) Les compagnons du jardin
- (48) J.Menaut, dans AF, mars 1935, p.153
- (49) الشهاب، ديسمبر 1930، ص 695.
- (50) الشهاب، سبتمبر 1930، ص 482-480...
- (51) الشهاب، سبتمبر 1930، ص 482.
- (52) الشهاب، ماي 1931، ص 325-322 كانت تخشى على الإسلام من التهديد المزدوج للمحافظين الجامدين والجاهدين.
- (53) لم يحظ تدوين الشبان الجزائريين إلى غاية اليوم بدراسة خاصة. علما بأنه في حركة الأفكار في الجزائر، ما بين الحربين، كانت الإيديولوجيات التي عبر عنها الشبان الجزائريون تحتل مكانة هامة. بل حددت إلى حد بعيد التوجه السياسي للشعبة الجزائرية في تلك الفترة. ...
- (54) رغم الدعاية التي قامت بها الصحف ذات اللسان الفرنسي الموالية للممثل الإصلاحي مثل La Voix du peuple و La Défense و La Justice التي كانت تعاتب بشدة الشيبة الإسلامية غير المكترثة بشؤون الدين والثقافة الوطنية وتحارب دون هوادة جميع أولئك الذين ترى فيهم خصوم (الحنفيين أو الصريحين) الإسلام والعروبة في الجزائر. أنظر: La formation de la presse musulmane en Algérie
- (55) أنظر النموذجين الأمثلين لهذا الأدب الاندماجي: R.Randean - A. Fikri, Les compagnons du jardin; A.Mahboub, Le problème des réformes algériennes. Une opinion indigène, dans Rens.Colon., avril 1935
- (56) أنظر مثلا: La Voix indigène et la Voix des Humbles
- (57) فمة دراسة شاملة يجب القيام بها. أنظر: L.Hamel, De la naturalisation des Indigènes musulmans d'Algérie, Alger, 1889
- (58) Statistiques Générales, 1900, p.92
- (59) A.Burdeau, L'Algérie en 1891, p.225
- (60) الأمر الذي جعل يتشكل حتى بالنسبة لبعض (61) هذه هي الأرقام (19) 1907 (43) (62) منذ 1929، عبر (63) الحكومة العامة لل (64) الشهاب، أبريل (65) نفسه، ص 153- (66) مثل تونس حيث (67) أوّل البعض هذا (68) الشهاب، أبريل (69) الشهاب، أكتوبر (70) ومن ثم ذلك التعليق بن عاشور... (71) القرآن الكريم، 2 (72) كان المتجنسون يطالوا المواطنة الفرنسية... (73) الشهاب، أبريل 1934 (74) sep.1930, p.1 (75) الشهاب، أكتوبر (76) الشهاب، جويلية (77) العدد 1، 13 جوان (78) مثل م. بلحاج رحيل زر، زنتور وحاج حمو عبد (79) أنظر سلسلة الأعمال (80) نسجل بخاصة دراس (82) فكرة "احتكاك الأحرار

- (60) الأمر الذي جعل رجال سياسة فرنسيين في تلكم الفترة يتساءلون بصدد هذا النوع من التحنيس ما إذا كان يتشكل حتى بالنسبة لبعض الأهالي الذين قبلوا به عملا جديا (أ. بورديو، نفسه، ص 226).
- (61) هذه هي الأرقام السنوية لتحنيس المسلمين الجزائريين لبداية القرن: 1900 (19)، 1903 (17)، 1905 (19)، 1907 (43)، 1909 (43)، 1911 (36)، 1913 (33)، 1919 (17) : Statistiques algériennes
- (62) منذ 1929، عبر رابع زياتي عن أمله في "أن تكون المائوية بالنسبة للجميع ميثاق الأحوه والتقدم" "La Voix Indigène, n°10, 15 Août 1929...
- (63) الحكومة العامة للجزائر: Exposé, années 1920 à 1938
- (64) الشهاب، أبريل 1930، ص 153-160.
- (65) نفسه، ص 153-154.
- (66) مثل تونس حيث أثرت حوادث حول حيازة المتحنسين في الرأي الإسلامي إنما تأثر. الشهاب، جوان 1933..
- (67) أوّل البعض هذا التحنيس بوصفه حيازة للوطن الجزائري، والبعض الآخر أوله كحيازة للإسلام...
- (68) الشهاب، أبريل 1930، ص 194.
- (69) الشهاب، أكتوبر 1930، ص 574. حكم مماثل: الشهاب، أبريل 1934، ص 220.
- (70) ومن ثم ذلكم التعليق السليبي إزاء الفتوى المعتدلة التي أصدرها مفتي تونس الكبير (المالكي المذهب) الشيخ الطاهر بن عاشور...
- (71) القرآن الكريم، 2، 257.
- (72) كان المتحنسون يطالبون بتلين نظام التحنيس الخاص بالمسلمين في الجزائر والإسراع في إجراءات الحصول على المواطنة الفرنسية...
- (73) الشهاب، أبريل 1934، ص 220.
- (74) La Voix indigène, n°4, 30 sep.1930, p.1
- (75) الشهاب، أكتوبر 1930، ص 577.
- (76) الشهاب، جويلية 1935، ص 252.
- (77) العدد 1، 13 جوان 1929، عنوان الافتتاحية.
- (78) مثل م. بلحاج ورجل القانون وأستاذ بالمدرسة بالعاصمة، الأستاذ إبيعزيرن بلقاسم والدكتور بن تامي وس. فاسي ورو. زنتور وحاج حمو عبد القادر...
- (79) أنظر سلسلة الأعمال التي وضعت بمناسبة المائوية: Les Cahiers du Centenaire de l'Algérie (Pub. Du Comité national métropolitain du Centenaire de l'Algérie)...
- (80) نسجل بخاصة دراسات : R.Maunier, Mélanges de sociologie nord-africaine, Paris, 1930; Pierre Deloncle, La vie et les mœurs n Algérie, Orléans, 1930
- (81) Mœurs et coutumes des Musulmans, Paris, 1931
- (82) فكرة "احتكاك الأجناس" روجها روي مونيبي في : Sociologie coloniale, introd. à l'étude de contact des races, Paris, 1932

- (83) حول سياسة الشراكة، أنظر: P.Hutin, De la doctrine de l'association des indigènes et des français en Algérie, thèse Paris, 1933; A.Boumendjel, La politique coloniale d'association. Sa conception et son application, dans La Voix des Humbles, 25 Fév.1933
- (84) يوجد نص هذا المقترح القانوني في ملحق: p.474 L'Algérie vivra-t-elle ?
- (85) كوّن الإصلاحيون وفدا جزائريا انتقل إلى باريس في جوان 1933 ليؤكدوا لدى القادة الفرنسيين وأمام الرأي العام للبلد الأم انضمامهم التام للإصلاحات المقترحة من م. فيوليت، الشهاب، جويلية 1933، ص 336-332 : سفر الوفد
- (86) أنظر أحكام الشهاب التقييدية حول مقترح فيوليت (جويلية 1933)
- (87) من بينهم: شارل كولب مدير L'Evolution Nord Africaine...
- (88) JORF, 22 mars 1935, p.344-353. (Situation des Musulmans français d'Algérie)
- (89) Chambre des députés, session extraord. De 1936
- (90) المادة 1 من هذا المشروع.
- (91) الشهاب، نوفمبر 1937، ص 506.
- (92) باستثناء أتباع مصالي الذين كانوا يأخذون على المشروع إقامته تمييزا بين النخب الإسلامية الجزائرية وشعبها
- (93) الشهاب، نوفمبر 1937، ص 506.
- (94) أنظر واقع المطالب التي قدمها الإصلاحيون باسمهم في المؤتمر الإسلامي الجزائري والتي دافعوا عنها سواء في الجزائر أو في باريس : الشهاب جويلية 1936...
- (95) الشهاب، ماي 1937، ص 160-161.
- (96) الشهاب، ماي 1937، ص 164.
- (97) أنظر فكرة عن هذه التعارضات في AF, mars 1937, p.143-148
- (98) حيث لم يتردد أحد المتحمسين للاندماج : ر. زناقي في الإعراب عن اندماجه وتفاخه في La Voix Indigène (5 mai 1938) بعد إخفاق مشروع قانون الحكومة...
- (99) باستثناء بعض الشخصيات النادرة الإصلاحية مثل الأمين العمودي.
- (100) أنظر أعلاه.
- (101) أنظر المطالب التي قدمها محمد غلام الله المندوب المالي لتبارت ورئيس زاوية (الجزائر 1931)
- (102) الشهاب، عدد 15، 1926...
- (103) الشهاب، أوت 1933، ص 353.
- (104) أنظر أعلاه، ص 133.
- (105) الشهاب، جويلية 1936، ص 211.
- (106) الذي دون أن يصرح بترسيم اللغة العربية في الجزائر كان يفكر في تنظيمه من قبل الدولة في جميع الأقطار.
- (107) أرقام مقدمة من مدير الشؤون الأهلية بطلب من القسم العربي للمندوبيات المالية...

(108) مثلا: هذا النص الذي تبناه القسم العربي للمندوبيات المالية (اقترح الدكتور سماتي عبد القادر: نظرا إلى أن عدد أعوان الشأن الديني الإسلامي غير متناسب مع السكان المسلمين، ونظرا إلى أن بعض المناطق خالية منهم في حين أن البعض الآخر يزخر بهم، فإن القسم العربي يعرب عن أمله في 1) أن يكون عدد أعوان الشأن الديني الإسلامي منسجما مع الحاجات الدينية للسكان ومن ثم أن يكون عددهم أكبر، 2) أن يعاد النظر في المقاطعات الخالية وأن يتم توزيع أعوان آخرين يستجيبون لحاجات المؤمنين (نفسه، ص 105).

(109) انظر الرد الدال لمدير الشؤون الأهلية، محافظ الحكومة على طلب إنشاء منصب إمام (في كونوربير) الذي رفعه القسم العربي للمندوبيات المالية: غير أن مسألة الإمام ستكون أعقد ذلك أنه يجب أن تتم دراسة خاصة ومن الضروري أن يبرهن الوالي، عن طريق تقرير، على الصالح العام والوطني الملازم لإنشاء هذا المنصب (نفسه، ص 104).

(110) الشهاب، سبتمبر 1933، 426.

(111) لم يكن الأمر كذلك دائما. من ذلك أن سلطات ميلة (في مقدمتها رئيس البلدية) قد أعطت الحق للشيخ المبلي وخطأت الإمام الرسمي بل ذهبت إلى حد السخرية من غيره هذا الإمام. J.Noel, L'évolution religieuse à Mila والشهاب، أبريل 1934، ص 220.

(112) كان قتل الإمام والمفتي المساعد للعاصمة، الشيخ محمود كحول، في 2 أوت 1936، النتيجة الأكثر مأساوية للخلاف القائم بين حزب الإصلاحيين وأعوان الشأن الديني الإسلامي الذين كانوا يريدون بأنهم يتفانون في خدمة أغراض الإدارة الفرنسية.

(113) أنظر أعلاه، ص 8990.

(114) مثلا: رد فعل فرحات عباس العنيف في La Voix des humbles, n°120, 25 mars 1933

(115) الشهاب، أبريل 1935، ص 3943.

(116) الشهاب، جويلية 1936، ص 211212.

(117) حول مسألة العدالة الإسلامية الهامة أنظر : Léon Horrie, Le Cadi, juge musulman en

Algérie, thèse. Baconnier, Alger, 1935; Marcel Morand, Les problèmes indigènes et le Droit musulman en Algérie, dans Histoire et Historiens de l'Algérie, p.307-330; id. Etudes de droit musulman et de droit coutumier berbère, J.Carbonel, Alger, 1931

(118) الشهاب، جويلية 1936، ص 122.

(119) الشهاب، سبتمبر 1937، ص 329.

(120) H.Guernut, député "indigénophile"; leader de la ligue des droits de l'homme

(121) أنظر رد فعل ابن باديس القوي: الخيبة بعد الأمل (الشهاب، سبتمبر 1937، ص 324) عند الإعلان عن هذا القرار التسويفي والمنافي للوعود المقدمة سابقا للمسلمين من قبل قادة الجبهة الشعبية.

(122) لما رأى ابن باديس أنه من غير المنحدي وضع الثقة طويلا في الحكومة الفرنسية، وجه نداء قويا لمواطنيه (نفس المرجع، ص 326-325) وخاصة للمنتخبين المسلمين للجزائر مطالبا إياهم الكف عن أي تعاون مع السلطة ما دامت

الإصلاحات المنتظرة منذ 1936 لم تتحقق...

P.Hutin, De la des français en d'association. Sa Fév.1933

دفة الفرنسيين وأمام الرأي 19، ص 336-332 :

(88) JORF, 22 mar
(89) Chambre des

امية الجزائرية وشعبها

دافعوا عنها سواء في الجزائر

La Voix وتواجهه في

(1931

الدولة في جميع الأطوار.

(123) اللائحة الإصلاحية المتعلقة باللغة العربية والدين والقضاء الإسلامي كانت قد زكيت بالإجماع برفع الأيدي من قبل المؤتمر، الشهاب، جويلية 1936، ص 212.

(124) عند التحضر، شكلت مسألة الفصل أحد الانشغالات الكبرى لجمعية العلماء (تحت إشراف الشيخ إبراهيم).
 انظر لحة عن تطور المسألة في: G.Busson de Jansens, " La séparation du culte musulman et de l'Etat en Algérie", dans REI, 1948, cah.I, p.13-24; J.Carret, " Le problème de l'inépendance du culte musulman en Algérie", dans L'Afrique et l'Asie, 1957, p.43-58

(125) يقدم عرض الشهاب (جويلية 1937، ص 268-269) فكرة عن تحرش أنصار مصالي على المؤتمر الإسلامي الجزائري.

(126) في 27 أوت 1937، تم اعتقال مصالي وأصحابه: متول محمد والأحول حسين وخليفة بن عمر، إبراهيم بوعرفة والشاعر مفدي زكريا بتهمة إعادة تشكيل صيغة حزب الشعب الجزائري (منذ مارس 1937) لجم شال إفريقيا، المحل في 26 جانفي 1937. حول هذه القضية، أنظر AF, oct.1937, p.459-460.

الفصل الثالث

لقد بين لنا
 توسعها 1931،
 الإصلاحية نفسها
 المسؤولين الفرنسيين
 الإصلاحية الوطني
 البلاد في الأخير.
 الحميد بن باديس
 لقد شهدت
 وهكذا ظلت هذه
 الذي كان في البداية
 اللائكية قد أصبح
 كان للنواة إلى
 الرأي العام الإسلامي
 فالعلماء المتحررون
 ماضيهم المكرس لإ
 تمثيلا حقيقيا فكانوا
 وهذا معناه أنه
 الحركة الإصلاحية

الفصل الثامن

التأثيرات والأصداء

لقد بين لنا تطور الحركة الإصلاحية منذ 1925، وبخاصة منذ إنشاء جمعية العلماء في 1931، توسعها الدائم والسريع نسبيا. إن قوة ردود أفعال الإدارات ضد التنظيم الإصلاحي نفسها، المسجلة خلال سنتي 1933 و1934، بدت لنا بمثابة وعي متسرع لدى المسؤولين الفرنسيين بأهمية العنصر الإصلاحي في الحياة الجزائرية (1). لقد سمح لنا المؤتمر الإصلاحي الوطني الأول في سبتمبر 1935 بالوقوف على سعة تنظيمها ومدى تأثيرها عبر البلاد. في الأخير، شاهدنا الدور الحاسم الذي قام به الزعماء الإصلاحيون وبخاصة عبد الحميد بن باديس في إعداد وتسيير أعمال المؤتمر الإسلامي الجزائري (1936).

لقد شهدت سنة المؤتمر الإسلامي الجزائري ذروة الحركة الإصلاحية الباديسية. وهكذا ظلت هذه الحركة دائمة الحضور في صدارة المشهد الجزائري. فالحضور الإصلاحي الذي كان في السابق مقبولا من لدن بعض العناصر السياسية الإسلامية ذات النزعة اللاتنية قد أصبح معترفا به أيما اعتراف بل ومحظى به بحماس (2).

كان للنواة الإصلاحية في صلب المؤتمر وزن هائل. فلم تكن تمثل قطاعا هاما من الرأي العام الإسلامي فحسب بل كانت تزعم إسماع صوت الأمة الجزائرية كافة (3). فالعلماء المتحررون من كل صلات مشينة خالية من الطموح المادي، والأقوياء بفضل ماضيهم المكرس لإحياء القيم الوطنية كانوا مقتنعين بأنهم يمثلون الطموحات الإسلامية تمثيلا حقيقيا فكانوا يتماهون مع الوعي الجزائري نفسه.

وهذا معناه أنه لم يكن هناك حزب أو تجمع إيديولوجي إسلامي قد بلغ سمو وإشعاع الحركة الإصلاحية الباديسية، سواء في صلب الحركة أو خارجها.

جماع برفع الأيدي من

الشيخ الإبراهيمي).

G.Busson de Ja

de l'Etat en Alg

l'inépendance d

الي على المؤتمر الإلامي

طفقة بن عمر، إبراهيم

س 1937) نجم شمال

. A

I. داخل الجزائر

لقد آتى النشاط الدؤوب لابن باديس وفريق الشهاب أكله تماما في 1936. إن الدعاية الإصلاحية التي انطلقت من الجامع الأخضر بقسنطينة قد استطاعت في ظرف خمس عشرة سنة، أن تستميل جزءاً لا يستهان به من الرأي العام الإسلامي إلى المذهب الأخلاقي والديني للإصلاح وإلى المذهب السياسي للحركة الوطنية الإسلامية. ذلك أن النشاط الإصلاحي قد مارس الجزء الأكبر من تأثيره في هذين الاتجاهين: الديني والسياسي. لقد ظهر الشيخ القسنطيني المتواضع ابن باديس، في 1936، لا كزعيم من الزعماء السياسيين الجزائريين فحسب بل كأستاذ روعي لا يجادل، وتلاميذه يعدون بالآلاف عبر الجزائر قاطبة. وحتى المراكز النائية جدا كانت تستقبل تعاليمه سواء عن طريق الشهاب أو بمناسبة زيارته التفقدية المتعددة وحملاته الدعائية (4).

كان الإصلاح يوشك على التغلب على المعتقدات المرابطية في كل مكان. وكان قد ساهم الموقف السياسي للتنظيمات المرابطية في عزلتها وسط الشعب الجزائري. فالحركة الإصلاحية بتضامنها مع الحركة المصالية، بل بالاضطلاع بها بقوة، أمكنها الانتصار لها على خصومها التقليديين والمحافظين.

صحيح أن المحن التي مرت بها الحركة الإصلاحية ابتداء من صيف 1936 (فتية العقبي كحول على وجه الخصوص) قد زعزعتها شيئا ما. وهكذا فضل الطيب العقبي الذي أمكنته مشاكله مع العدالة وغير المتحمس لتزكية التوجه السياسي الوطني المبرم الذي أسبغه ابن باديس على الحركة الإصلاحية، قلت فضل الانسحاب من هذا التنظيم وحاول أن يؤلب عليه تنظيماً خصماً في 1938، غير أن أزمة 1938 لم تضعف الحركة الإصلاحية الباديسية. وكل ما فعلته إنما خلصتها من العناصر الحاملة التي كانت تعرقل حركتها وتحتج على التزامها وانخراطها الفعلي في شؤون المدينة (5). بعد تخلصها من العناصر

"العقبية" (نسبة إلى الطيب العقبي) ومن جميع أولئك الذين يأبون المغامرة السياسية، استعادت الحركة الإصلاحية الجزائرية حرية نشاطها التامة وعاشت شبابا ثانيا. وهذا رغم العدوانية القوية التي كانت تبديها لها الإدارة وبعض الأوساط السياسية الإسلامية.

لم تكن الإدارة تغفر للإصلاحيين خروجهم من محالمهم الديني والتربوي كي ينخرطوا في المعركة السياسية. وكانت تتهمهم بأنهم حزب معاد لفرنسا وبأنهم ينشرون بين المسلمين أفكارا انفصالية. (6)

من جهة أخرى، جلب لهم نشاطهم في صلب المؤتمر الإسلامي انتقادات عنيفة من قبل اندماجين متعصبين وعناصر من حزب الشعب الجزائري في آن واحد. فالأوائل المتشبهون جدا بالمبادئ اللاتكزية ومنتقدو كل ما هو ليس ثقافة فرنسية كانوا يؤاخذونهم لكونهم يضعون كل أفعالهم تحت راية الإسلام والعروبة (7). أما الآخرون فكانوا يلومونهم لعدم تمجيدهم حاج محمد مصالي وعدم تركيتهم الكلية لأفكاره الطلائعية (8).

غير أنه إزاء هؤلاء وأولئك، كان الإصلاحيون مقتنعين بأنهم أوفى تراجمة الرأي الشعبي الإسلامي الجزائري. وكانوا عازمين على مواصلة سياستهم الوطنية دون الإصغاء إلى عذاتهم أو الخضوع للمزايدات الديماغوجية. لقد ردوا على الاندماجين بالتصريح المدوي الواضح الذي حللناه أعلاه (9). وعلى أنصار "الاستقلال بالنار والدم" (10)، اقترحوا وساطة سياسية طويلة نورد بعض الفقرات منها (11):

"إن الاستقلال حق طبيعي لكل أمة من أمم الدنيا وقد استقلت أمم كانت دوننا في القوة والعلم والمناعة والحضارة. ولسنا من الذين يدعون الغيب مع الله ويقولون إن حالة الجزائر الحاضرة ستدوم إلى الأبد. فكما تقلبت الجزائر مع التاريخ فمن الممكن أن تزداد تقلبا مع التاريخ. وليس من العسير بل إنه من الممكن أن يأتي يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرقي المادي والأدبي وتتغير فيه السياسة الاستعمارية عامة والفرنسية خاصة وتسلك فرنسا مع الجزائر مسلك انكلترا مع استراليا وكندا واتحاد جنوب إفريقيا وتصبح الجزائر مستقلة استقلالاً واسعاً، تعتمد عليها فرنسا اعتماد الحر على الحر. هذا هو

الاستقلال الذي نتصوره لا استقلال الذي يتصوره خصومنا المجرمون استقلال النار والدماء وهذا هو الاستقلال الذي نستطيع أن نحرز عليه مع الوقت وبإعانة فرنسا وبارادتها وإنما لا نخشاه ولا نخشى البحث فيه".

هذا الموقف السياسي الوسطي الذي كان الإصلاحيون متعلقين به يطابق جدا الروح العامة لمذهبهم الديني والأخلاقي ويصور أحد انشغالات السلفية الأساسية الذي يكمن في إسداء العالم وفق التصريح القرآني مثال الأمة البعيدة عن الشطط: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا". لذا كان بإمكان الإصلاحيين الباديسيين أن يضطلعوا بمعية رجال السياسة المسلمين الذين كانوا يشاطروهم مثله، دور الوسطاء الصادقين بين شعبهم ومسؤولي السياسة الفرنسية في الجزائر. لكن أيا كانت نداءاتهم وتحذيراتهم، فإن الإصلاحيين اصطدموا دائما بجدار من سوء الفهم والخشية.

علما بأن الجانب الفرنسي لم يخل من أناس متبصرين لتحذير الرأي العام والمسؤولين السياسيين من التأويلات الخاطئة للتطور الاجتماعي والسياسي للأهالي المسلمة وحملهم على تبني موقف أكثر تفهما إزاء ممثلي الإسلام الحديث (12).

ذلك أن تطور الرأي الإسلامي سواء في الجزائر أو في بقية إفريقيا الشمالية كان من القوة بحيث أن مبادئ الإدارة الأهلية التي جلتها موروث عن القرن التاسع عشر وبداية الحرب العالمية الأولى، لم تكن متماشية مع الأوضاع الجديدة. ودون الدخول في نقد للسياسة الأهلية المطبقة في الجزائر خلال ما بين الحربين، سنكتفي بالوقوف على المفارقة التاريخية لهذه السياسة في المجال الديني.

فبناء على تصور متخلف لها حول واقع الإسلام في الجزائر، كانت الإدارة الفرنسية قد صنفت الإصلاحيين نمائيا كمحتجين (13) يحدوهم التعصب وكراهية الأجانب. فبالنسبة لهذه الإدارة، فإن كل ما يعارض الإسلام الرسمي (14) هذا الدين المدح والمصنف والمسير بوعي من قبل موظفي إدارة الشؤون الدينية، كان يرمى بتهمة معاداة فرنسا نفسها. وهذا يعني أن الإدارة الجزائرية كانت تبدي وكأنها حامية نوع من السنة

الإسلامية لا ترى خارجه سوى الضلالة الخطيرة والمهبطة الوهابية الجديدة ويوتويات الجامعة الإسلامية. utopies panislamistes .

لكن أبا كانت نقائص المذهب الاجتماعي والسياسي للإصلاحيين الجزائريين، فإن إطناب وعقيدة بعضهم غير المتسامحة وإعجابهم الساذج بالمشرق وميلهم المشتط للثيوقراطية السعودية (= حكومة إلهية) (15) فيجب علينا أن نلاحظ بأن حركتهم صادفت نفسا جما لتلكم الفترة وأن تعليمهم أعجب الجيل الصاعد في الجزائر. من جهة أخرى، في صلب عالم في أوج التحول، لفترة ما بين الحربين، لا شك في أن الإصلاحيين هم الذين سعوا إلى مساندة إيقاع التاريخ بينما كان خصومهم المرابطين يرتعون في أحلامهم البالية.

وفضلا عن هذا، ساهم الإصلاحيون بقوة في إعادة إعطاء أمتهم الإحساس بالعزة الوطنية ونفخ الافتخار فيهم بالانتماء إلى الوطن العربي الإسلامي الكبير (16).

فبفضلهم حقا أخذت الأمة الجزائرية الإسلامية التي ظلت إلى غاية تلكم الساعة محصورة في الحدود السياسية والثقافية للمجال الفرنسي، تعي التطور الاجتماعي والثقافي والسياسي للبلدان المغاربية والعالم العربي. وكانت الصحافة والكتاب العربيان للمشرق والموزعان من قبل الأعوان الإصلاحيين (ومن قبل إدارة الشهاب نفسها) يعززان المنشورات الإصلاحية باللغة العربية. وهكذا راحت الشبيبة الجزائرية تعيش على وقع المشرق وتذوق أدب وجماليات المفكرين الجدد. حينئذ حصل تحت تأثير الإصلاحيين بحث ثقافي جم واستكشاف حماسي لجميع حقول الفكر والحساسية العربية.

كان الإصلاحيون عازمين على إعادة ربط الصلات الثقافية والإنسانية التي كانوا يعتقدون بأنها حيوية بين الوطن الجزائري والوطن العربي الكبير. ذلك أنهم لم يكونوا ينوون قصر مهمتهم على تحسيس أمتهم بخصوصيتها الوطنية وحماتها من ضربات الاستلاب. وفضلا عن غاياتهم الداخلية أخذوا على كاهلهم مهمة تعزيز حضور الجزائر المسلمة في البلدان المغاربية والعالم العربي الإسلامي في آن واحد.

محرمون استقلال النار
الوقت وبإعانة فرنسا

ن به يطابق جدا الروح
لأساسية الذي يكمن في
ط: "وكذلك جعلناكم
نوا بمعية رجال السياسة
بين شعبهم ومسؤولي
اتهم، فإن الإصلاحيين

الرأي العام والمسؤولين
للأهالي المسلمة ولحملهم

أفريقيا الشمالية كان من
فرن التاسع عشر وبداية
ودون الدخول في نقد
بالوقوف على المفارقة

كانت الإدارة الفرنسية
سب وكرامية الأجانب.

(14) هذا الدين المدجن
كان يرمى بتهمة معاداة
أفها حامية نوع من السنة

II. في الخارج

بمجرد أن وعت الحركة الإصلاحية بعدها الوطني وهذا ابتداء من مؤتمرها الأول في سبتمبر 1935، سعت إلى توسيع صيتها في الخارج من أجل إشاعة المثل الإصلاحي وإسماح صوت الجزائر إلى أبعد مدى ممكن.

أقدمت الحركة الإصلاحية بالنسبة إلى هذه الغاية عند نهاية 1935 على إعادة تنظيم وتطوير جهازها الدعائي. ومنذ بداية 1936، أمكنها إصدار منشور جديد باللغة العربية في العاصمة: البصائر. أما لسان حالها الأساس الشهاب فقد أخذ يصدر منذ 1935 في حلة جديدة أكثر جاذبية وغنى. نستشف هاهنا حرص الناشرين على جلب عدد كبير من القراء سواء في الجزائر أو في البلدان ذات اللسان العربي (17).

في المجال الخارجي، كان انشغال الإصلاحيين الأول بطبيعة الحال هو نشر الأفكار الإصلاحية بين إخوانهم المقيمين في فرنسا. انطلاقاً من 1936، استطاعوا، بفضل الرفق الذي كانوا يحظون به من قبل حكومة الجبهة الشعبية، أن يطوروا نشاطهم الديني والثقافي في الأوساط الإسلامية بباريس وضواحيها وكذا في منطقة ليون. وقد ساهمت تنقلات الزعماء الإصلاحيين إلى باريس في 1936 و1937، في إطار وفود المؤتمر الإسلامي الجزائري، في التعجيل بعملية انتشار الحركة الإصلاحية في فرنسا.

بفضل همة الفضيل الورتلاني، مندوب جمعية العلماء بفرنسا، تعاضم عدد المنخرطين في الجمعية بين العمال الجزائريين المهاجرين (18). وفي باريس نفسها وفي ضواحيها، وفق الإصلاحيون في تأسيس العديد من "النوادي التربوية" (1936-1937) حيث كان معلمون إصلاحيون يقدمون يوميا دروس اللغة العربية وحيث كانت تنظم مرة كل أسبوع نشاطات ثقافية ذات طابع إسلامي (19).

في الواقع لم يكن عمل الإصلاحيين بفرنسا سوى امتداد لعملهم في الجزائر. لكنه كان يتم عن حيوية الحركة الباديسية وإرادتها في إيصال الرسالة الإصلاحية خارج الحدود الوطنية.

هذه الإرادة تظهر بوضوح في تصريح يلح فيه ابن باديس على الوجهة العالمية للحركة الإصلاحية الإسلامية السنية (20):

"وليس ما ندعو إليه ونسر على مبادئه من الإصلاح بالأمر الذي يخص المسلم الجزائري ولا ينتفع به سواه. كلا فإن صحة العقيدة واستنارة الفكر وطهارة النفس وكمال الخلق واستقامة العمل وهذا هو الإصلاح كله مما يشترك في الانتفاع به جميع المسلمين بل جميع بني الإنسان".

لا يمكن التأكيد على عالمية المذهب الإصلاحى بأفضل من هذا. وهكذا فإن الشيخ القسنطيني المتواضع ابن باديس في حوالي 1920، أصبح شيئا فشيئا الإمام الأكبر، انطلاقا من 1936. ينبغي أن نسجل بأنه في هذا التاريخ كان زعيم المدرسة الإصلاحية الجزائرية يقترب من سن الخمسين وهو في أوج قواه. فضلا عن هذا، بعد وفاة رشيد رضا (1935)، كان ابن باديس مقبلا على أن يصبح القائد الفكري الحقيقي للسلفية في المغرب الإسلامي.

وهذا ما حدا به إلى القيام بمبادرات متنوعة ليفرض نفسه على علماء الزيتونة والأزهر ولتذكيرهم بواجبهم المقدس: أن يكونوا حراس السنة اليقظين ومنتقدي البدع (21).

من حيث نشاطه الخارجي، كان ابن باديس يلتفت طوعا صوب تونس التي كان يعدها موطنه الثاني والتي استأنس فيها بالأوساط المثقفة الإسلامية (22).

غير أنه لم يكن يغفل المغرب الأقصى قط حيث كانت أفكاره الإصلاحية تأخذ في الانتشار بفضل تعليم أساتذة كبار مثل أبي شعيب الدكالي "بجد الأفارقة والمغرب" (23). كان لابن باديس في المغرب عدة تلاميذ ومعجبين متحمسين. وكانت الشهاب منبرا ممتازا

وتقرها الأول في
المثل الإصلاحى

على إعادة تنظيم
بإيد باللغة العربية
منذ 1935 في حلة
ب عدد كبير من

هو نشر الأفكار
عوا، بفضل الرفق
هم الديني والثقافي
ساهمت تنقلات
المؤتمر الإسلامي

ظم عدد المنخرطين
وفي ضواحيها، وفق
حيث كان معلمون
مرة كل أسبوع

بالنسبة لبعض المثقفين والعلماء المغاربة من طراز علال الفاسي ومحمد غازي ومحمد مكّي الناصري و"شاعر مدينة فاس" محمد القري(24).

وهكذا ورغم المهام المرهقة ورغم صعوبات تلك المرحلة (لاسيما محاكمة الطيب العقبي) الناتجة في كثير من الأحيان عن سوء الفهم الرسمي، لم يكفّ ابن باديس عن تأكيد الحضور الإصلاحي في الخارج لشد ما كان يتمنى الإسراع في نجاح الإصلاح في البلدان المغاربية من أقصاها إلى أقصاها إن أمكن وحتى إلى أبعد من ذلك.

خلال السنوات الأخيرة من نشاطه العمومي (1936-1939) التي تمثل آخر سنوات حياته، كان يبدو وكأنه يتحدى الطبيعة. فلما كان منشغلا بعظمة المهمة التي تولّاها والخلافات التي بدأت تلوح في صفوف جمعياته، وخوفا دون شك من أن تنهار بسبب الأذى الذي كان يلحقها أو أن تشل بسبب حرب أوربية، أظهر حماسا جما. لكن سرعان ما رضخ لاجراء تام : لقد أدى مرسوم 27 أوت 1939 (25) الذي قضى بتطبيق مرسوم قانون 24 أوت 1939 في الجزائر "الذي يجيز حجز وتوقيف المنشورات التي من شأنها الإساءة للدفاع الوطني" (26)، قلت أدى سريعا إلى اختفاء الدعاية الإصلاحية. وهكذا بعد أن أوقفته الأحداث، في حين كان علي مقربة من النصر، لم يشهد ابن باديس التتويج.

على الرغم من أن عمل ابن باديس لم يستكمل، عند وفاته (أفريل 1940) فإن هذا العمل الإصلاحي في الجزائر كان هائلا سواء على الصعيد الديني الصرف أو في المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية(27). ذلك أن الحضور الإصلاحي قد فرض نفسه في المحصلة خلال ما بين الحربين على جميع أصعدة الحياة الجزائرية.

لقد ساهم النشاط الإصلاحي بين 1925 و1940 بقوة في إعادة صقل الملمح الديني والثقافي للأمة الإسلامية لاسيما من حيث تغيير ميزان القوى المعنوية. فالمرابطة التي لم "تستأصل" كما كان يحلم بذلك العديد من الإصلاحيين، قد ارتج بانيها وأجبرت على

التخلي عن امبراطوريتها القديمة لتتخرط بشكل طبيعي في الحياة العامة المشتركة. وتحت تأثير نشاط الإصلاحيين، شعرت الإقطاعات الدينية بأنه محكوم عليها بالإصلاح من أجل البقاء. وهذا معناه أن الكفاح الإصلاحي الطويل والمرير ضد المرابطين لم يخل من بعض النتائج الإيجابية.

على الصعيد الاجتماعي، سعى الإصلاحيون إلى تطهير سلوكات إخوانهم وتحسينهم ببعض مستلزمات الحياة العصرية. وفقوا في إزالة الأوهام العالقة "بصناع الخوارق" و"الأولياء الصالحين" المزعومين والمنافقين وناشري الظلامية...

وعلى عكس أولئك الذين كانوا يدعون إلى الممارسات العتيقة البالية والعزوف عن الحضارة المعاصرة كان الإصلاحيون يدعون إلى نوع من التحديث في مجال العمل والثقافة. ولم يترددوا في إعادة الاعتبار إلى المال(28). كما رافعوا من أجل الفعالية وانتقدوا إهدار الوقت سواء في مجال النوافل الدينية أو في أمور الدنيا. وعلى عكس المرابطين وأتباعهم كذلك، غير المشغولين إن قليلا أو كثيرا، بمصير المدينة، اعتمد الإصلاحيون مذهباً كلاسيكياً مستوحى من الفقهاء أمثال ابن تيمية والذي يلزم المسلمين بالمساهمة في الحياة الاجتماعية والسياسية للأمة وامتلاك التقنيات الجديدة التي من شأنها ضمان خلاص وتقدم المجتمع الإسلامي(29).

كان النشاط الاجتماعي الإصلاحي مستوداً بنشاطهم الثقافي ذي النطاق الواسع، الذي غير إلى حد ما المناخ الفكري والمعنوي في المجتمع الإسلامي الجزائري لما بين الحربين. إن جزائر 1939 مع مئات من الهيئات الإصلاحية (مدارس حرة، نواد ثقافية، مساجد...) ومع صحافتها وأدبها العربيين كانت مختلفة أياً اختلافاً عن جزائر العشرينيات. فالتعريب قد خطا خطوات جمة، كما أن الأمة قد أصبحت أكر وعياً بخصوصيتها العربية الإسلامية.

ري ومحمد مكي

محاكمة الطيب

ناديس عن تأكيد

صلاح في البلدان

مثل آخر سنوات

لهمة التي تولاهما

أن تنهار بسبب

جما. لكن سرعان

ي بتطبيق مرسوم

ت التي من شأنها

اصلاحية. وهكذا

يشهد ابن باديس

1940) فإن هذا

ف أو في المجالات

د فرض نفسه في

صقل الملمح الديني

فالمرابطة التي لم

ياها وأجبرت على

في المجال السياسي، أخيراً، لم يكن نشاط الإصلاحيين أقل فعالية. فيإشاعتهم روحانية حقيقية في الرأي العام الإسلامي روحانية الوطنية الإسلامية وفقوا في إقامة الحواجز النفسية أمام سرور فرنسا الجزائر التي كانت تبدو أمراً مبرماً.

لم يكن العمل الإصلاحي إذن دينياً وأخلاقياً صرفاً. فلما كان ابن باديس وأصحابه أوفياء للخطوط الكبرى التي رسموها في بداية نشاطهم العام، (30)، فقد عنوا بجميع مظاهر الحياة الجزائرية. وهكذا أدت بهم آثار عملهم الديني والثقافي إلى الانخراط تدريجياً في الشؤون السياسية لزمانهم. غير أن نوايا السياسة كانت من القوة بحيث جعلت الإصلاحيين يستهلكون جزءاً كبيراً من طاقاتهم وإمكاناتهم. ولم يتجز نشاطهم المطلي على حساب نشاطهم الإصلاحي.

لا شك أن الفريق الإصلاحي الباديسي قد شعر وكأنه منساق وراء الأحداث انسياقاً. ربما كان ثمة ما يدعوه إلى الاعتقاد بأن نجاح صنيعه الديني والثقافي يمكن أن يتوقف على التزامه وانخراطه في الحياة السياسية. ومهما كان الأمر، لئن كان تعزيز الحضور الإصلاحي على الساحة السياسية الجزائرية قد جلب لابن باديس وأصحابه مزيداً من الصيت في نظر النخبة والجمهير الإسلامية، فإننا مجبرون على أن نلاحظ بأن تشتت جهودهم قد أثر سلباً على العمق الروحي والمذهبي الذي كان، فيما يبدو، طموحهم الأساس ولكن لم يكن دائماً واحبهم الأول ولا غايتهم الأساسية.

هوامش الفصل الثامن

(I) الأمر الذي جعل الأستاذ أوقستان برنارد، الذي كان أحد أئمة أحد المختصين الكبار في الشؤون الجزائرية: "من بين العناصر المنقصة التي نواجهها اليوم في الجزائر فإن العلماء أخطر هذه العناصر لأنهم يلتجئون إلى الشعور الديني القوي دائماً لدى الأهالي، ولأنهم يتوفرون على روحانية بينما الآخرون لا يتوفرون إلا على النهم" Rens.Colon. n°1^{er}

avril 1935

(2) كان العلماء على وعي بذلك (الشهاب، نوفمبر 1936، ص357: خصوم جمعية العلماء)...

- (3) حسب عبارة ابن باديس نفسه (الشهاب، نوفمبر 1936، ص 357)
- (4) أنظر الجدول في ص.....
- (5) منذ بداية 1937، بعد أن لاحظ ابن باديس في محيطه تصدعا ما، سارع إلى طرح سؤال الثقة في محاضرة أمام الجمعية الإصلاحية التسنطينية حيث طلب علانية لأولئك الذين قد لا يوافقون سبيله أن يستعيدوا حريتهم (الشهاب جانفي 1937، ص 424)
- (6) أنظر AF نوفمبر 1938 ص 387-388. لم يتخذ ابن باديس في أي لحظة موقفا انقساليا واضحا. كان قد كرر التحذيرات للمسؤولين الفرنسيين وذكر بدروس التاريخ شاهرا أحيانا كتهديد "مراسيم المصير" وتنبأ بأن سياسة الجمود ستؤدي إن أجلا أو عاجلا إلى الانفصال (الشهاب، فيفري 1937، ص 505)
- (7) أنظر رأي ر. زناني في (La Voix indigène (11 Août 1936)
- (8) حول موقف الإصلاحيين من مصالي وحزبه أنظر الشهاب فيفري 1937 ص 506... أنظر كذلك حول العلاقات بين العلماء الإصلاحيين ومصالي: Ch.A.Julien, L'Afrique du Nord en marche, p.21
- (9) أنظر أعلاه: ص 340-341
- (10) أنظر الشهاب جوان 1936، ص 146.
- (11) المرجع نفسه، ص 145-146.
- (12) أنظر Henri Laoust dans AF, mars 1935, p.176 et Louis Massignon, "L'évolution actuelle d l'Islam, vu du Caire", dans Polit.Etr., février 1936, p.27-28
- (13) فضلا عن ذلك إن قرن الإصلاحيين بالبروتستانت كان أمرا سهلا طالما أن المظاهر كانت تدعو إلى النظر إليهم بوصفهم "بروتستانت" الإسلام. كانوا يقدمون كورثة للتشدد الوهابي، بالتركيز على معارضتهم الشرسة للأساليب الطقوسية المرابطة وما اندعوه في الدين الإسلامي كما البروتستانت، فكانوا إذن من دعاة البساطة في مجال الدين. فالإصلاحيون كانوا يعارضون المرابطين لأنهم كانوا ينظرون إلى المرابطة كنوع من الإكثروس...
- (14) اشتكى الطيب العتي في حديث رواه ل. رويو من كون الإدارة الفرنسية "على عكس المبادئ المطبقة في البلد الأم، تريد إنشاء دين دولة في الجزائر: المرابطة" Mograb, p/150
- (15) كان الإصلاحيون يكونون نوعا من العبادة لعبد العزيز بن سعود ملك العربية السعودية الذي كانوا يمجّدونه بسبب تعلقه الصارم بالشريعة الإسلامية واستقلالته عن الغرب. أنظر الشهاب أفريل 1935 ص 62 (حيث عدّ ملك الإسلام).
- (16) نسجل أن ميثاق الجزائر، الذي وضعه مؤتمر جبهة التحرير الوطني (أفريل 1964) في استعراضه لتاريخ الحركة الوطنية في الجزائر، بعد أن ذكّر مطولا بالنشاط السياسي لنجم شمال إفريقيا وحزب الشعب الجزائري، لم يخصص سوى أسطر قليلة (ص 15) للحركة الإصلاحية وزعيمها ابن باديس (وهذا بعد إصدار تحفظات قاسية في إشارته لمشاركة الحركة الإصلاحية في المؤتمر الإسلامي). والحال أنه بالنسبة للمؤرخ غير العارف، إن دور الحركة الإصلاحية في التثرية السياسية للحماة والتأكيد على الظاهرة الوطنية الجزائرية، هذا الدور يظهر أهم بكثير مما هو مصرح به في هذا الميثاق.

إشاعتهم روحانية
في إقامة الحواجز
باديس وأصحابه
فقد عنوا بجميع
الانخراط تدريجيا
ووة بحيث جعلت
نشاطهم المطلي
وراء الأحداث
والثقافي يمكن أن
لكن كان تعزيز
وأصحابه مزيدا
لاحظ بأن تشتت
يبدو، طموحهم
يونون الجزائرية: "من بين
الشعور الديني القوي
Rens.Colon. n°1
avril 193

- (17) ابتداء من 1936، أخذت الأوساط المثقفة التونسية والمغربية تهتم فعلا بمجلة الشهاب (أنظر خاصة مقال شكيب أرسلان المخصص للصحافة العربية في شمال إفريقيا في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد 11-12، 1937).
- (18) أنظر قائمة بأسماء المشتركين في ليون وأولين في الشهاب أبريل 1936
- (19) أنظر الشهاب ديسمبر 1936 ص 404-407 ...
- (20) الشهاب أبريل 1936، ص 1.
- (21) الشهاب أبريل 1936، ص 46، جوان 1938، ص 135
- (22) كانت لابن باديس علاقات متينة مع الأوساط الزيتونية والدستورية بتونس. وكان ينتقل إلى هذه العاصمة كلما سئحت له الفرصة. في سنة 1937 وحدها، قام ابن باديس بزيارتين للعاصمة ك (أ) في شهر ماي لحضور احتفال تخليدي نظمتها جمعية الخلدونية بمناسبة الذكرى العشرين لوفاة أستاذها القدم بشر صفر (الشهاب جويلية 1937، ص 314) و(ب) في شهر جويلية لتحية صديقه القدم الزعيم عبد العزيز الثعالبي عند عودته من المنفى (الشهاب، سبتمبر 1937، ص 314).
- (23) الشهاب سبتمبر 1937، ص 341. لم يحصل ابن باديس على تأشيرة الدخول إلى المغرب لحضور مراسم دفن المصلح المغربي أبي شعيب الدكالي (نفسه)...
- (24) كانت الشهاب تضم أيضا مساهمين تونسيين مثل الصحفي مصطفى بن شعبان و"شاعر القيروان" صالح السويدي الشريف القيرواني.
- (25) الجريدة الرسمية للجمهورية الفرنسية أوت 1939 ص 10775.
- (26) أنظر في هذا الصدد AF, oct.nov.1939, p.248 (L'Afrique du Nord et la Guerre)
- (27) كان ألفريد بل يعتقد أنه يمكنه أن يتبأ بما يلي: "أما كفاح الإصلاحيين ضد المالكية والمرابطة، فهو مندور للإحفاق" La religion musulmane en Berbérie, p. 406
- (28) مما ترتب عن ذلك التعاطف والدعم المادي للحركة الإصلاحية من قبل الأوساط المثقفة والرأسمالية الميزابية. أنظر أعلاه ص 195-196.
- (29) أنظر الشهاب جانفي 1937 ص 477-479 (العلماء والسياسة)
- (30) أنظر الملحق في آخر البحث.

(أنظر خاصة مقال شكيب
12-1937.

اللاكادمية الجزائرية للوثائق و المصاوير التاريخية.

الخلاصة

سواء نظرنا إلى الحركة الإصلاحية الجزائرية من الزاوية الدينية والثقافية أو السياسية، فإننا لا نستطيع تجاهل سعة نشاطها وعمق التأثير الذي وسمت به حياة المجتمع الجزائري، خلال ما بين الحربين. والقول أن صنع الفريق الباديسي، الذي كان بالأمس محل احتجاج (أو متجاهلا تماما) قد شكل في تاريخ الجزائر المعاصر لحظة خصبة استثنائية أمر قد يبدو من قبيل تحصيل الحاصل. غير أننا لن نتردد، ونحن نفرغ من هذه الدراسة، في التذكير بحقيقة قد تصنفها وثوقية dogmatisme المذاهب "الرسمية" ضمن "الأخطاء" المحكوم عليها بالحر من ذاكرة الناس.

سجلنا ونحن نقضي مسار الحركة الإصلاحية الباديسية منحرفه التدريجي صوب مجالات بعيدة دون شك عن وجهتها الأولى. هذه الحركة، التي كانت في منشئها دينية المنحى، وفخورة بأنها كذلك ليس إلا، ألفت نفسها، بدفع من الحدث، تقرب من التيارات السياسية الصرفة لكي تتحالف معها في المحصلة دون أن تنضم إليها تماما أو تعدل عن مبادئها الخاصة.

إن تدخل الإصلاحيين في حياة المدينة كان تأثيره قويا جدا بحيث أمكن للوجه السياسي والاجتماعي لدعايتهم أن يخفي في كثير من الأحيان غاياته -أي هذا التدخل- الأساس. حقا إن العديد منهم لم يقاوموا قط إغواء أداء دور آبي في تاريخ أمتهم بدل تعاطي المهمة الكأداء المتمثلة في "الإحياء" الديني والإصلاح الأخلاقي في تكتم موافق عليه ولكنه مثير لتحضير تجديد الحياة والفكر الإسلاميين في بلادهم. إن الطاقات التي بذلوها

ينتقل إلى هذه العاصمة كلما
ماي لحضور احتفال تخليدي
حولية 1937، ص 314،
الشهاب، سبتمبر 1937،
المغرب لحضور مراسم دفن
عر القبروان "صالح السوسي

AF, oct.nov.

لكية والمرابطة، فهو منظور
فقه والراسمالية الميزانية. أنظر

في مناقشات السياسة الجزائرية وفي المجالات العقيمة كان يستحسن استخدامها في توسيع نشاطهم التربوي وتعميق أبحاثهم في المجالات الخاصة بـ "علماء الدين".

إن تشتت جهود العلماء الإصلاحيين هذا لم يفض إلى الحد من إمكانيات إشعاعهم الثقافي فحسب، بل أسبغ طابعا سطحيا وجزئيا على جلّ دراساتهم المذهبية. لكن هل كان في مقدورهم أن يتصلوا بيسر من التقليد الشرعي للإسلام الذي يجعل ارتباط الروحي والديني أمرا ضروريا ويلزم العلماء - من حيث ظهورهم بمظهر أولي الأمر - المشاركة في المسؤوليات الاجتماعية والسياسية لأمتهم؟ وهكذا بدل أن يتبرأوا من الخوض في الشؤون العمومية، كانوا يفتخرون بذلك بينما كانوا يلومون المرابطين عن الانغلاق داخل صمت كهنوتي بعيدا عن الانشغالات الخطيرة التي كانت تورق إخوانهم في الدين.

ورغم المظاهر، كان تشتت دعايتهم بالنسبة للإصلاحيين مصدر ضعف، على الأقل على الصعيد المذهبي. هذا الضعف يمكن استشفافه بوضوح في مجالات كان من المفروض أن تتطلب منهم جدية وعمقا فصويين. وإذا سلمنا بأن دحض المرابطة كان الجانب الطاعني في نشاط الإصلاحيين الديني الصرف، فإننا في هذه الحال لا يمكننا إلا أن نشدد على رتابة مهمهم (ج. قمة) وضعف حججهم. فنقد الإصلاحيين الموجه للمرابطة تأثر جراء تسرعهم في القضاء على "الشجرة القديمة".

وهكذا اكتفى الإصلاحيون، نتيجة افتقارهم التحليل المادئ للمعطيات المعقدة التي كانت المرابطة في الجزائر تنطوي عليها وتحليل دلالتها الحقيقية في الروح الشعبية، بالنفي التبسيطي للخصم وكل ما يمكنه أن يضطلع به من قيم أصيلة ومحترمة. لم يوقفوا في تبني طريقة مناسبة لـ "هداية" المرابطين أو على الأقل لتسخير إمكانياتهم تسخيرا ذكيا في خدمة التجديد الروحي والثقافي للإسلام في الجزائر

لم يستطع الإصلاحيون المتأرجحون بين الرغبة في تجديد الدين الإسلامي في بلادهم والرغبة في المساهمة في الترقية المعنوية والتحرير الفكري والسياسي لمواطنيهم، تعاضى

"العلم الديني" قلبا وقالبا ولا الثقافة العربية التي كان يجلو لهم الصدور عنها. لقد أعوزهم التركيز الضروري لكبريات الإبداعات في مجال الفكر.

ولا شك أنهم فضلوا التعويل على تقليد "شيخ الإسلام" ابن تيمية ووجدوا في مذهب رشيد رضا سندا قويا، اعتبروه أفضل مرشد للإسلام المعاصر. ومن المحتمل أن يكون الإصلاحيون قد أجازوا لأنفسهم تكريس نشاطهم أكثر للمسائل الدنيوية بدل التبشير الروحي apostolat وفق هذه الثقة في المذاهب التي وضعها المؤلفون الحنبليون الجدد ومنشط المنار.

بل يمكننا أن نضيف أن نجاح الإصلاحيين لدى السكان الجزائريين مرده بالضبط إلى التوجيه الاجتماعي والثقافي بدل المذهبي وتعليمهم. ذلك أن النقاش اللاهوتي والأخلاقي الذي كان قائما بين الإصلاحيين والمرابطين لم يكن يؤثر على البسطاء من الناس. فهؤلاء -وهم في غمرة إيمانه الهادئ- كانوا يشعرون بأنهم في مأمن من الشرك والضلالات الأخرى التي كان الدعاة الإصلاحيون ينتقدونها.

غير أن الحركة الإصلاحية كانت تعرض مجموعة أخرى من المبادئ التي كان من شأنها أن تستميل إليها تعاطف الأتباع الذين ظلوا غير مكترئين بدعايتها الدينية. وفضلا عن بساطة العبادات والصفاء الأخلاقي، فإن الحركة الإصلاحية كانت تدعو إلى تعزيز التضامن الجماعي وبعث الثقافة العربية. كما كانت تدعو الشعب الجزائري المسلم إلى الإحساس بعزته ومسؤولياته في العالم الجديد الذي يقوم أمامه. والحال أن هذه الغايات لم تكن تبدو مطابقة للتقليد الإسلامي الرامي إلى إشاعة الخير ومكافحة الشر فحسب بل كان يعرب عن الرغبة في الإصلاح والتجديد، هذه الرغبة التي كانت في الغالب تستثير ردات فعل إيجابية.

إن النشاط الإصلاحى من حيث هو عامل تجديد وتغيير كان يطابق حينذاك روح العصر. فتظافر تأثيرات المدرسة الفرنسية والدفع الثقافي والديني الصادر من العالم العربي والتحولات الاجتماعية والأخلاقية المترتبة عن الحرب العالمية الكبرى، كل هذا ولد في

استخدامها في توسيع

إمكانيات إشعاعهم

ذهبية. لكن هل كان

يجعل ارتباط الروحي

في الأمر- المشاركة في

من الخوض في الشؤون

لانفلاق داخل صمت

الدين.

مر ضعف، على الأقل

ت كان من المفروض

المرابطة كان الجانب

لا يمكننا إلا أن نشدد

الموجه للمرابطة تأثر

للمعطيات المعقدة التي

الروح الشعبية، بالنفي

نرمة. لم يوفقوا في تبني

تسخيرا ذكيا في خدمة

في الإسلامى في بلادهم

اسي لمواطنيهم، تعاطي

صلب الجماعة الإسلامية الجزائرية طموحات التجديد والتقدم في مجالات النشاط والسلوكات والثقافة. وهي طموحات ناشئة ومصوغة بشكل غير دقيق ولكنها فرضت نفسها فرضا على وعي رجال الطليعة أمثال الشيخ القسنطيني عبد الحميد بن باديس وأصحابه ممن التحقوا به باكرا.

وفضلا عن هذا، كانت الجماعة الإسلامية في الجزائر، التي كانت فيما مضى منخرطة أيما انخراط في شبكة من الولاءات التقليدية، تشعر غداة الحرب، وكأنها قد تحررت من العديد من القيود ومنعتة من العديد من العقبات.

وهكذا أخذ سلك "القادة الأهليين" الذي كان بالأمس قويا جدا، يفقد سلطانه وصيته. هذه الأرستقراطية البعيدة والمرهوبة بسبب طابعها القمعي، شاهدت فراغا إنكاريا قد أخذ ينتصب حولها. وألفت في من هم تحت إمرتها الخضوع المستكين أكثر من الطاعة القائمة على الاعتراف بشرعيتها.

من جهة أخرى، لم يعد النظام المرابطي رغم بعض الأوهام التي غذاها قادة الزوايا والجمعيات الدينية ورغم الحجاب الذي كان يحلو لهؤلاء إلقاء على غاياتهم وسلوكاتهم، يستفيد كما في السابق من إيمان الناس الساذج. وهكذا بدأ وعي الناس يتمرد على شطط ودجل هذا النظام. ونظرا لهذه الأنواع من الأسباب والدواعي التي مردها إلى تطور البنى الأسرية والقبلية، وتقدم العمران وتغلغل الأفكار والتقنيات الجديدة في الجماهير الإسلامية، وتحسن الظروف الفكرية فإن العديد من أتباع المرابطة تخلصوا من قادتهم الروحيين الذين أضعف النظام الاستعماري كثيرا قوتهم وصيتهم.

أخيرا نضيف بأن ممثلي "الإكليروس" الإسلامي لم يكن لهم من سند سوى الإطار الإداري الذي صنع وجودهم. كانوا يشكلون سلكا اجتماعيا شبيحا صيته تافه لا يعتد به مقارنة بما كانت تتمتع به القوتان الأخلاقيتان والدينيتان العظمتان: المرابطة والحركة الإصلاحية.

وهكذا وجد الإصلاحيون أنفسهم أمام جمهور منفصل أكثر فأكثر عن الأطر التقليدية وأكثر جاهزية. ولما كانوا متأثرين بأمثلة وإيحاءات المجتمع الفرنسي في الجزائر، فإن هذا الجمهور كان أكثر إصغاء واهتماما بالأفكار الجديدة. في مثل هذه الظروف، كان الإصلاحيون الرجال الحدد وجلهم "لا مشاكل لهم" مستعدين للخلافة. كانوا يقدمون أنفسهم بحسبانهم الأنصار المقتنعين بالتجديد العربي الإسلامي في الجزائر.

غير أنه إذا كان الإصلاحيون قد أمكنهم الإبداع على الصعيد الثقافي (وخاصة في المجال المدرسي)، فقد بدوا أقل جرأة في مذهبهم الديني. ورغم أنهم أعلنوا بأنهم "تقليديون معتدلون" و"تجديثيون معتدلون" فإننا لا نعثر على أي أثر لتجديثهم لا في تصورهم للشريعة ولا في موقفهم من مشاكل هامة أهمية وضحية المرأة في المجتمع الإسلامي. كما لا نجد لديهم أية محاولة وجيزة لتطبيق الاجتهاد الذي يبدو أنهم لم يقدروا أهميته حتى قدره في تكييف التشريع الإسلامي مع ضرورات العالم الراهن.

صحيح أن الأوساط السنوية المحافظة اليقظة دائما كانت بالمرصاد لأي إخلال من قبل الإصلاحيين وسعوا إلى تثبيطهم ما أمكن في سبيل الأبحاث التجديدية. وكان لفظ "بدعة" من حيث دلالاته المقلقة جدا تنوء على كاهل الإصلاحيين كتهمة دائمة ومنبئة بعض الشيء. بيد أنه لا داعي إلى المبالغة في أهمية التأثير الموازن للأوساط السنوية المعادية للإصلاحيين. ألم يستمد المذهب الإصلاحي مبادئه وتبعته التقليدية من السلفية؟

ذلك أن كل ما في المرجعيات المذهبية للمدرسة الإصلاحية الجزائرية كان يتنفس التقليد الحنبلي الجديد لابن تيمية وتلاميذه. وفضلا عن هذا، إذا كان الإصلاحيون لم يكونوا من غلاة أتباع الوهابية، فيجب أن نسجل بأنهم دافعوا عن أنفسهم دفاعا رخوا عندما تعلق الأمر بإنكار كونهم يكتنون تعاطفا عميقا للوهابية. لكن، وبغرض وصف الاختيارات الإصلاحية وصفا أفضل، سنشدد على أنهم كانوا يسعون إلى ضبط كل شيء بدقة متناهية وفق المواقف الدينية والاجتماعية لرشيد رضا.

في مجالات النشاط
دقيق ولكنها فرضت
بد الحميد بن باديس

ت فيما مضى منخرطة
كأنها قد تحررت من

جدا، يفقد سلطانه
شاهدت فراغا إنكاريا
سكين أكثر من الطاعة

التي غذاها قادة الزوايا
في غيابهم وسلوكاتهم،
عبي الناس يتمرد على
التي مردها إلى تطور
الجديدة في الجماهير
لمنطقة تخلصوا من قادمهم

من سند سوى الإطار
فيا صيته تافه لا يعتد به
بيان: المرابطة والحركة

رغم التأكيد الدائم على معارضتهم الأساسية للتقليد وشجبهم الحازم لأستاذية المدارس فإن الإصلاحيين لم يمنعوا أنفسهم من الانسياق بدورهم صوب امثالية مذهبية لها "مرشدوها" المقدسون ومؤلفوها الذين عدّوا معصومين... إن الكيفية التي يحيل بها الإصلاحيون على ابن تيمية وابن القيم الجوزية مثلا تنم عن نوع من العبادة والتبجيل اللذين يتحلى بهما المالكيون إزاء مشايخ مدرستهم.

وبوصفهم من دعاة السلفية، كانوا يشعرون بأنهم مؤهلون للنهل بشكل واسع من المذاهب التي وضعها من سبقوهم وحتى معاصروهم من الخنبيين الجدد. لهذا، رغم شهرة التسامح والليونة بل العقلانية! التي صنعها الجيل الفتي لما بين الحربين للحركة الإصلاحية، فإن هذه الأخيرة عانت كثيرا من التقشف الأخلاقي الديني للتقليد الخنبي الجديد. إن الصلابة الشعائرية للإصلاحيين وتقواهم كانتا تضيفان عليها مسحة من الجفاف الذي يتعارض بشدة مع الدين الشعبي المفعم بالروحانية الورعة الغنية بالأحاسيس الصوفية والفيض العاطفي. إن تحاملهم على المعتقدات والفلكلور المرابطية صدمت العديد من المسلمين المتعلقين بحجب القداسة والذين ظلوا أوفياء لنظام أخلاقي وديني استمدوا منه الأفراس الصوفية والتأثيرات التي يتعذر وصفها والتي كانت تجلب لهم سعادة عظيمة.

وهكذا أمكن للحركة الإصلاحية أن تمثل نوعا من الهجوم للدين الحضري الحريص على الوضوح والبساطة ضد دين العالم الريفي والقبلي المولع بالصوفية والمفارقة والمعتقدات الترهية إن قليلا أو كثيرا. وهذا ربما سبب عميق للتكيف السهل نسبيا للحركة الإصلاحية في المراكز الحضرية. كما أن هذا الطابع الحضري للديانة الإصلاحية هو الذي يفسر دون شك نزعتها السياسية ومراميها الثقافية.

لقد وفقّ الإصلاحيون المنخرطون أيما انخراط في الحياة الحضرية في التشيع بالقيم الحضرية التي لم تكن حصريا ذات جوهر إسلامي. فالحضور المباشر للمجتمع الأوربي بجانب المجتمع المسلم والأمثلة المقدمة من قبل المسيحيين في المدينة والأفكار التي أشاعتها

بقوة المدرسة الفرنسية، كل هذا أثر، وإن بشكل غير مباشر، على المواقف الإصلاحية أمام الحضارة المعاصرة.

لهذا كان من نتائج النشاط الإصلاحي (وتعليمهم الصريح) تشجيع الترععات الفردانية وإعداد المجال لعلمنة الحياة الإسلامية في الجزائر. فمن خلال هجماتهم المتواصلة ضد النظام المرابطي الذي كانوا يجلّمون بإزالتهم، ويرفضهم الصارم لكل ما من شأنه أن يؤسس تراتبية وتقليداً rite وطاعة غير مشروطة وغير معقلنة، سعى الإصلاحيون بدون وعي بلا شك إلى تفكيك النظام الجماعي التقليدي أي ذلكم النظام الذي كان قائماً على الانضمام الآمن للسلطة والخضوع الورع للمشايخ.

إن انفراط هذه الصلات المتنوعة التي كان الانتماء الروحي والوفاء الاجتماعي والأخوي متماهين معها في كثير من الأحيان قد أدى إلى تفكيك الجماعة. وعلى الرغم من أن الإصلاحيين لم يسعوا إلى كسر الأوتار الأساسية للتقليد ورغم أنهم لم يزعموا أنهم أبطال التحديث الفردي، فإنهم مع ذلك أوحوا بأنهم يرومون تحرير الإنسان من جميع الإكراهات الجماعية وتخفيف سلطان الدين على الحياة الجماعية.

لذلك شكل الانضمام الإصلاحي أحياناً تمرداً على الوسط التقليدي ووصاياته الضاربة في القدم. إن الشبان الذين انتصروا للحركة الإصلاحية كانوا يأملون في إيجاد ملجأ بقيهم من عالم طفولتهم الخائض وكذا عن سبيل للتحرر الشخصي. ذلك أن من بين الجاذبيات التي كانت الحركة الإصلاحية تمارسها على هؤلاء الشبان نشدد على تأكيدها على صيت العقل ودعواتها إلى الذكاء المعاصر.

لا يتعنى الأمر حقاً بشكل جديد من الدين الإصلاحي تظفر فيه التركة العقلانية بالأولوية. بيد أن كفاح الإصلاحيين ضد المنظمات المرابطية أوّل كحرب صليبية إسلامية ضد قوى الظلامية. وفضلاً عن هذا، فإن دعايتهم الحامية لصالح التعليم العربي الحر كان يبدو كالتزام عازم من أجل معرفة حضارة القرن العشرين. بالنسبة لكل أولئك الذين

الحازم لأستاذية
امتالية مذهبية لها
ية التي يجيل بها
العبادة والتبجيل

بشكل واسع من
الجدد. لهذا، رغم
من الحريين للحركة
للتقليد الجنبلي
عليها مسحة من
ة الغنية بالأحاسيس
طية صدمت العديد
و ديني استمدوا منه
عبادة عظيمة.

الحضري الحريص
بالصوفية والمفارقة
لسهل نسبياً للحركة
الإصلاحية هو الذي

ية في التشيع بالقيم
ر للمجتمع الأوربي
الأفكار التي أشاعتها

أفجعتهم السيادة العقيمة للمرابطة والجمود الثقافي للأوساط المالكية، كانت الحركة الإصلاحية تعدهم بنهضة عربية إسلامية ومصالحة بين الإيمان والعقل.

لنوضح بأن الإصلاحيين لم يتعاطوا عقلانية جموحة وقد أحجموا على إظهار الإعجاب الجرم بفكر محمد عبده مخافة أن يظهروا بمظهر من يولي العقل مصداقية أكبر مما يليق برجال الدين. غير أنهم استظهروا بشكل كاف حجة العقل للتأثير على الشبيبة وتجيئها في العقلانية.

هل كان هذا من قبل الإصلاحيين تنازلا عداً ضرورياً لصالح نزعات العصر؟ أم كان الأمر يتعلق بالأحرى بخطأ حول دلالة ومستلزمات العقل الحقيقية؟ ومهما كان الأمر، فإن النزاع "العقلانية" رغم أنها صورية شكلية ليس إلا، وخالية من البعد المذهبي الحقيقي، فإنها تشكل شرخاً في النظام الإصلاحي. ومن هذا الشرخ في بنيان الإسلام، الذي هتّب منه رشيد رضا كثيراً، فتح الإصلاحيون السبيل لتشاؤم الجيل الصاعد.

لهذا رغم الجهود التي بذلوها لترسيخ الحياة الإسلامية في صلب التقليد الأخلاقي والديني الأقرب من السنة المحمدية، فإن الإصلاحيين ساهموا أكثر في تجريد الحياة الإسلامية من قيمها الدينية وإشاعة مفاهيم تحديث غامضة رغم جاذبيتها في وسط الشعب. فحدائث مذهبهم الظاهرية جلبت لأصحابها تعاطفاً جماً في صفوف الشبان. لكن هؤلاء الشبان كانوا يطمحون أيضاً وفي الغالب الأعم للترقية الثقافية تحت الرعاية الإصلاحية أكثر من طموحهم إلى تحوّل روحي حقيقي.

لا شك في أنه يتعين علينا أن نسلم بأن النزعة التحديثية للحركة الإصلاحية الجزائرية (لاسيما في مجال الحياة الاجتماعية والثقافية) قد قوّاهم أتباعها الذين لم يأخذوا من رسالتها إلا هذا الأمر ناسين انتماءه إلى السلفية. كانت الحركة الإصلاحية قد أصبحت واسعة جداً وأعضاؤها غير متجانسين حتى تقوم بينهم وحدة فكر عميقة. لقد جرى الحديث عن "يمين" و"يسار" إصلاحيين تلميحاً إلى النزعة الأصولية والبالية من جهة وإلى النزعة التي أرادت الانفتاح الحازم على العالم المعاصر من جهة أخرى.

غير أن وجهة الحركة الإصلاحية الحقيقية التي اصطلمحنا على تسميتها بالباديسية قد اضطلمت بها النزعة المركزية والغالبية النزعة التي كانت تستشف نفسها في الشهاب وتسير بوفاء خلف ابن باديس. هذه النزعة كانت تضم جميع الجزائريين أكانوا رجال دين أو من بسطاء الناس، متقفين أو غير متقفين باللغة العربية أو لا، الذين تحدوهم على الأقل فكرة واحدة كبرى: فكرة تصور مصير الجزائر من حيث هو غير منفصل عن الإسلام والعروبة. كان ممثلو هذه النزعة يرون بأن النظام الاستعماري قد أوقف التطور الثقافي للشعب الجزائري وأنه يجب تزويده بالوسائل التي تحقق له نمضته الفكرية وترقيته المعنوية.

هذا هو المعنى الحقيقي للانطلاقة الإصلاحية.

رغم أن الحركة الإصلاحية قد ظهرت في بعض المناسبات كحزب سياسي معارض، فإنها لم تكن دلالتها التامة إلا بوصفها حركة مقاومة ثقافية. فمن وراء مطالبها الآنية ذات الطابع السياسي أو الاجتماعي، مثلت هذه الحركة شيئا أعمق وأبقى: لقد جسدت إرادة الشعب الجزائري المسلم في الحفاظ على الخصائص الأساسية لشخصيته الوطنية. بعد أن وعت مصير شعبها الاستثنائي ولما كانت ترفض احتمال قيام جزائر فرنسية الروح والثقافة، أعطت الحركة دفعا قويا للانتفاضة الوطنية ضد المسخ الثقافي الذي كانوا يستشفرون دلالاته الأولى والذي كانوا يخشون عواقبه الوخيمة.

في المحصلة هذا هو الوجه اللافت أكثر في المسعى الإصلاحي.

إننا لا نروم استبحاس الجهود التي بذلها الإصلاحيون في سبيل الإصلاح الديني والأخلاقي. لكن، في صلب اللوحة الواسعة لنشاطهم المتعدد الأوجه، استطعنا أن نبين النقائص والفجوات. ذلك أن مهمتهم كانت غير متناسبة مع وسائلهم ومن ثم كان من الطبيعي أن لا يحصلوا على نتائج إيجابية جدا. وهكذا لم يجعل كفاحهم ضد المرابطة بسقوط خصمهم. وحتى تقدمهم للمرابطة لم يكن من الوجهة المذهبية خاليا من المثالب. أما نشاطهم التبشيري في الجزائر فلم يكن هو أيضا عميقا كما كانوا يريدون. ولثمة موضوعات في دعواتهم الدينية لم تفهم أو أثارت لأول وهلة ردات فعل من الخشية في

لكية، كانت الحركة

أحجموا على إظهار

مقل مصداقية أكبر مما

للتأثير على الشبية

عات العصر؟ أم كان

مهما كان الأمر، فإن

المذهبي الحقيقي، فإنها

سلام، الذي قُيِّب منه

لب التقليد الأخلاقي

تجريد الحياة الإسلامية

سط الشعب. فحدائة

لكن هؤلاء الشبان

الإصلاحية أكثر من

الإصلاحية الجزائرية

لم يأخذوا من رسالتها

قد أصبحت واسعة

لقد جرى الحديث عن

جهة وإلى النزعة التي

صفوف الجماهير الشعبية المتشعبة بالتقليد المالكي. كان كفاحهم ضد "الآفات الاجتماعية" يتجاوز بكثير كفاءتهم وكان متوقفا على عوامل اقتصادية واجتماعية لم يستطعوا التأثير عليها مباشرة. أما نشاطهم التربوي تجاه الشباب، الذي كان مع ذلك هائلا، ظل غير مكتمل عند وفاة زعيمهم ابن باديس (1940).

باختصار، وأيا كانت المزايا الجوهرية للإصلاحيين وقيادتهم من أجل القضية الوطنية، فإن جهودهم لم تفض إلا إلى نتائج جزئية. ففي جل ميادين النشاط الإصلاحي أو المطلي فإن مبادراتهم كانت حاملة للرموز أكثر منه للنجاحات.

غير أنه من أجل تقدير صدى الدعاية الإصلاحية حق قدره، في فترة ما بين الحربين، لن يكفي الوقوف على تفاصيل هذه الحصيلة. ذلك أن الاعتبارات الكمية الصرفة قد تخفي البعد الحقيقي للحركة الإصلاحية الباديسية. إن تأثير الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر لا يمكن تقويمها أو تقييمه بناء على عدد المساجد والأقسام والنوادي الثقافية المنشأة وعدد التلاميذ الذين اختلفوا على دروس العربية ولا على عدد المرابطين الذين انضموا لمذهب الإصلاح.

إن البعد الحقيقي للنشاط الإصلاحي يبدو أنه كان ذا طابع نفسي ومعنوي. بالفعل، لم تحظ أي تشكيلة دينية أخرى أو أي حزب سياسي إسلامي خلال ما بين الحربين بمثل ما حظيت به الحركة الباديسية من صيت كما لم تستطع أن تخيف الإدارة والرأي العام الفرنسيين في الجزائر كما فعل "حزب العلماء".

وأيا كان دور وتأثير هذه المنظمات الدينية أو السياسية فلا توجد واحدة منها نجحت كما الحركة الإصلاحية في تحريك الضمير العالمي تحريكا عميقا وغمثيل طموحات الشعب الجزائري المسلم الأساسية. تمثل قناعة هذه الحركة القوية.

كما أنه لا توجد حركة أو منظمة أمكنها التأثير الحاسم سواء على صعيد التطور الأخلاقي والديني أو في التوجيه الثقافي للجزائر المعاصر مثل المدرسة الباديسية الإصلاحية.

الملحق

افتتاحية العدد الأول لجريدة الشهاب أول مطبوعة للفريق الإصلاحي الباديسي

تنص هذه الافتتاحية الهامة على المبادئ وتحدد أهداف النشاط الإصلاحي. إن هذه الوثيقة المعروضة كبيان، تنورنا حول الاختيارات الأساسية للحركة الإصلاحية الجزائرية، كما تزودنا بالخطاطة التي ستكون عليها القاعدة المذهبية لهذه الحركة خلال الفترة من 1925 إلى 1940، تحت قيادة عبد الحميد بن باديس..

[الخميس 11 ذو الحجة 1432/2 جويلية 1925]

المنتقد جريدة وطنية مستقلة تعمل من أجل سعادة الشعب الجزائري بمساعدة فرنسا الديمقراطية.

المنتقد

جريدة سياسية تربوية ونقدية شعارها: الحقيقة فوق كل شيء الوطن قبل كل شيء، يصدرها فريق من الشبان الجزائريين، تصدر يوم الخميس (بقسنطينة).
بسم الله ثم باسم الحقيقة والوطن، ندخل إلى عالم الصحافة العظيم ونحن واعون بالمسؤولية الهائلة التي يجب أن نضطلع بها ونحن عازمون على مواجهة كل العقبات من أجل تحقيق هدفنا والبقاء أوفياء لمبدئنا.
نعرض فيما يلي الأهداف التي نحن عاقدون العزم على اتباعها دون كلل وكلنا أمل في أن نحقق ولو جزئيا طموحاتنا بعون الله تعالى وبفضل جهدنا ومثابرتنا وتفانيينا وكذا بفضل دعم أصدقائنا الذين يريدون خدمة الدين والوطن بإخلاص.

مبدؤنا السياسي

نحن كيان إسلامي جزائري هو جزء من المجال الاستعماري الفرنسي.

1. إننا كمسلمين من واجبتنا السعي إلى الحفاظ على تقاليدنا الدينية التي تدعو إلى الكمال البشري وترقية الأخوة والسلم بين جميع الشعوب. إن الحفاظ على قوميتنا تكمن في المحافظة على تقاليدنا والشرط الأساسي لسعادتنا المعنوية والمادية. نحن مقتنعون بالفعل بأن الناس لا يمكنهم العيش دون دين هذا الدين الذي يمثل قوة هائلة ولا خير في سياسة حكومية تستخف بدين الشعب.

غير أننا لا ننوي الخلط بين الدين والسياسة نحن نريد فقط أن نبين بأننا نعتبر الدين هو قوامنا ومبدأ نشاطنا في الحياة وقوة معنوية نستمد منها قوتنا لإصلاح الأخلاق وتطهير مجتمعنا من الرذائل والدناءة والجريمة.

لهذا، لن نكف أبدا عن خدمة هذا الدين بنشر تعاليمه النبيلة الأصيلة بتطهيره من كل ما علق به من بدع وبمحاياته من جميع الاعتداءات والإساءات التي قد يكون هدفا لها سواء من قبل المسلمين أو غير المسلمين.

2. وبوصفنا جزائريين، سنعمل من أجل توحيد الشعب الجزائري وبعث الروح الوطنية بين أبنائه وتجيئهم في العمل المقيد والعلم الفعال كي يستطيعوا التطور كشعب له الحق في العيش والسعادة وواجب إفادة البشرية.

إننا نحب البشرية التي نعدها كيانا واحدا. نحب وطننا الذي نعتبره جزءاً من هذا الكل. نحب كل من يحب البشرية ويخدمها. نعارض كل من يعاديه ويظلمها. كما نحب من يحب وطننا ويخدمه ونحن ضد كل من يعاديه أو يظلمه. لذا سنبدل قصارى جهدنا لخدمة

وطنتنا الجزائري وجعل أطفاله يحبونه وسعامل جميع من ييدي له الصداقة كأصدقاء مخلصين وسعارض خصومه أكانوا من أصل جزائري أو من غيره.

3. وبوصفنا رعايا الجمهورية الفرنسية، سنسعى إلى ربط صلات المودة بيننا والشعب الفرنسي وتحسين العلاقات بين شعبينا اللذين يجمعهما كثير من المصالح المشتركة...

لقد أدى الشعب الجزائري ما عليه إزاء فرنسا خلال أحلك الظروف التي مرت بها كما في أحسن فترات تاريخها. وإنه لمن المؤسف أن لا تتلقى الجزائر في مقابل ذلك أي نوع من التعويض. ولهذا ندعو فرنسا باسم شعارها "الحرية، المساواة، الأخوة" كي ترفع من مستوانا الفكري والمعنوي بتعميم التعليم كما عمت واجب الخدمة العسكرية وبإشراكنا فعلا في تسيير الشؤون الاقتصادية والسياسية لوطننا الجزائر.

لقد دام حضور فرنسا قرابة قرن في الجزائر. ولا أحد ينكر محاسنها في مجال الأمن وتمكين البلاد ومن حيث جميع وجهات النظر التقدم الاقتصادي. ولكن للأسف لم تحقق نصف هذه المحاسن فيما يتعلق بتحسين الوضع الفكري والمعنوي للسكان الأهالي. والحال أن ما يجب أن يكون مطابقا أكثر لشهرة فرنسا وتصريحات خطبائها وما يجلب لها التعاطف هو أن تسعى من أجل العباد والبلاد...

الشعب الجزائري شعب ضعيف ومتأخر. فهو يشعر بالضرورة الحيوية إلى أن يعيش في كنف أمة قوية وعادلة ومتحضرة تسمح له بالتقدم في سبيل الحضارة وال عمران. إن مثل هذه الصفات ينبغيها في فرنسا التي يشعر بأنه مرتبط بها بعلاقات من المصالح والصداقة.

سيتمثل مسعانا في تشجيع التفاهم بين الشعبين الجزائري والفرنسي وإيضاح طموحات شعبنا للحكومة والمرافعة عن حقوق هذا الشعب بكل إخلاص وصراحة. لن نرفع مطالبنا إلا لفرنسا ولن نلتمس ضدها سوى عون أنصف رجالها من بين أبنائها.

إن صدق مسعانا وكذا روح الشرف وليبرالية الشعب الفرنسي من شأنهما أن يجعلنا جميع ضموحاتنا ممكنة...

التي تدعو إلى الكمال
على قوميتنا تكمن في
مقتنعون بالفعل بأن
ولا خير في سياسة

نبين بأننا نعتبر الدين
صلاح الأخلاق وتطهير

ببظهيره من كل ما
يكون هدفا لها سواء

وبعث الروح الوطنية
لشعب له الحق في

جزءاً من هذا الكل.
يظلمها. كما نحب من

قصارى جهدنا لخدمة
بأننا نرى

مبدؤنا التربوي

وكما أن الجسم بحاجة إلى الغذاء والمشروبات، فإن الفكر بحاجة إلى غذاء هو غذاء الآداب والعلم الصحيح. هذه الأغذية الثمينة للفكر ضرورية كي تسود الاستقامة في سلوك الأمة وكي يفضي القضاء على الرذائل إلى اكتمال الفضائل. من جهتنا، سننشر دراسات علمية (1) وأدبية وسنشيع كل ما من شأنه أن يغذي الأفكار أكان شعرا أو نثرا. كما سندعو صحافة المشرق والمغرب والكتاب الجزائريين. وسنحارب كل مظاهر الفساد الأخلاقي والتصرفات السيئة. وسنحارب بخاصة البدع التي شوهت ديننا أي قوام حياتنا الأخلاقية (...). وسأخذ من سلوكات الأمم الأخرى كل ما نراه متماشيا مع تقاليدنا. وعلى عكس ذلك، سنشجب وندين كل ما يبدو لنا في هذه السلوكات سيئا ومخالفا لوسطنا الاجتماعي. لن نتبع المحافظين الجامدين ولا أنصار الفرنسة والتحديث المشتط. نحن من أنصار الوسطية.

مبدأ نقدنا

يوجد في مجتمعنا أشخاص يريدون الإشراف على مصائر أمتنا وتسيير شؤونها السياسية والاقتصادية والفكرية والدينية. (فبعد أن ميزنا بين سلوكهم الشخصي ونشاطهم العمومي): بالنسبة لصفاتهم الفردية وأعمالهم الشخصية، فنحن لا نقوى على معرفتها. ولكن بالنسبة لصفات سلوكهم العام فإنه في مقدورنا الحكم عليه وانتقاده. وسينصب نقدنا على مسيري ومسؤولي الإدارة والمنتخبين وعلماء الدين والمقدمين وكل من يتولى مهمة عامة من أعلى إلى أسفل السلم سواء بين الفرنسيين أو بين الجزائريين. سنحارب كل شخص شرير والأشخاص الطغاة أيا كان أصلهم. وسندافع عن الضعفاء والمقهورين بنشر ما أخذنا عليهم وبشجب من يضطهدوهم أيا كانوا. ذلك أن ما نعتد به هو أفعال الناس وليس منازلهم أو مراتبهم.

وسنلتزم في نقدنا الحقيقة الصارمة والأمانة والإخلاص ونكران الذات والعفة. كما سننشر كل نقد حتى وإن كان موجها لنا يستجيب لهذه الشروط ويكون مؤسسا على العدل فبدون عدل لا يمكن إظهار الحقيقة.

هذه هي مبادئنا، إنها مبادئ الصحافة المستقلة والأمانة التي هي قوة لا يمكن لأي أمة أن تستغني عنها والتي بدونها لا يمكن حصول التقدم في زماننا. سيحتفي بهذه المبادئ الرجال الأحرار ورجال الكرم من مواطنينا والفرنسيين. يمكن أن تثير هذه المبادئ الطغاة والدجالين والمنافقين ورجال الفكر المتعصب من بين البغاة من الجنس البشري.

لا نشد سوى خدمة الحقيقة والوطن والدين، ولنسأ مستعدين إلا لسماع صوت الواجب. لا نروم استمالة أحد كما لا نروم الإساءة إلى أحد. سننجز مهمتنا الصحافية في حدود امكانياتنا، عاقدين العزم على تحقيق غايتنا الأسمى أي: سعادة الشعب الجزائري، بمساعدة فرنسا الديمقراطية، صارخين بشعارنا الرسمي: الحقيقة فوق كل شيء - الوطن قبل كل شيء. إنا نسأل الله العون والسند. كما نعول على تفانينا وإخلاصنا وعلى عون جميع الناس المحبين للبرالية].

إلى غداء هو غداء
تسود الاستقامة في
من جهتنا، سننشر
نكار أكان شعرا أو
نحارب كل مظاهر
وهت ديننا أي قوام
ما نراه متماشيا مع
هذه السلوكات سيما
الفرنسة والتحديث

متنا وتسيير شووفا
الشخصي ونشاطهم
نقوى على معرفتها.
واتنقاده. وسينصب
عين وكل من يتولى
جزائريين. سنحارب
الضعفاء والمقهورين
ما نعتد به هو أفعال

اللائحة التسمية الجزائرية للوثائق و المصادر التاريخية.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
11	تمهيد
15	مقدمة
23	الرموز والمختزلات
25	المراجع البيبلوغرافية
	الكتاب الأول
31	القسم الأول
	الوسط الاجتماعي والثقافي
33	الفصل الأول: بعض التجليات الأولى للحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر (1914 - 1903)
47	الفصل الثاني: المجتمع الإسلامي غداة الحرب (1919-1925)
48	I حالة الرأي الإسلامي
52	II العناصر الديناميكية للمجتمع الإسلامي للجزائر المثقفون المسلمون
	ذوو التكوين الفرنسي
53	1 صورة "الفتيان الجزائريين".
55	2 موقف الفتیان الجزائريين من فرنسا
61	الفصل الثالث: القوى الدينية المتعايشة
62	I موقف الإدارة من الفرعتين المتخاصمتين
65	II المرابطة
66	1 مدى انتشار المرابطة في البلاد
68	2 الدعامة الاجتماعية للمرابطة
73	3 المؤسسات المرابطة

اللائحة اسمية الجزائر للوثائق و المصادر التاريخية.

	الصفحة
القسم الثاني	
89	تكوين الحركة الإصلاحية
91	الفصل الأول: ابن باديس
98	1 شخصية ابن باديس
99	2 الموضوعات الكبرى للدعاة الباديسية
101	الفصل الثاني : مدرسة الشهاب
101	I البشير الإبراهيمي
102	1 الرجل
104	2 أعماله
105	II المبارك الملي
108	III النطيب العقي
110	1 التفاهم بين العقي وابن باديس
117	2 القطيعة بين العقي والمدرسة الإصلاحية
119	3 أعمال الطيب العقي
121	IV الشاعر محمد العيد
129	الفصل الثالث: المساعدون الكبار
130	1 الأمين العمودي
131	2 السعيد الزاهري
134	3 العربي التسي
137	4 توفيق المدني
138	أ. أعمال توفيق المدني
143	الفصل الرابع : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين
143	I الأصول
145	أ. العوامل الداخلية
146	ب. العوامل الخارجية
149	II تكوين ج م ع ج
150	1 سنوات التحسس

اللائحة التسمية الجزائية للوثائق و المصادر التاريخية.

153	2 مازق 1930
154	3 حادثة فيفري 1931
	القسم الثالث
161	توسع الحركة الإصلاحية
163	الفصل الأول: السنوات الصعبة
163	I الوضع في 1930
167	II التوسع (1931-1932)
172	III ردة الفعل المناهضة للحركة الإصلاحية ل 1932-1933
173	أ. الجمعية المناهضة للحركة الإصلاحية
175	ب. ردة فعل الإدارة
177	1 الدعوة الإصلاحية
178	2 الصحافة الإصلاحية
182	IV أزمة 1934
188	1 موقف الأعيان الرسميين القيمين على الشأن الديني
194	2 موقف الانتهازيين المحافظين
196	V أيام أوت 1934
197	1 التذكير ببعض الأحداث
199	2 أجواء المأساة
203	3 الموقف الإصلاحي
215	الفصل الثاني: نحو الذروة
219	I 1935: المؤتمر الإصلاحي الأول
222	II 1936: الالتزام السياسي
222	أ. الظروف
228	ب. الإصلاحيون والمؤتمر
232	III وضع الحركة الإصلاحية في 1936
232	أ. ملامح جغرافية الحركة الإصلاحية في الجزائر

اللائحة التسمية للجزائرية للدقائق و المصادر التاريخية.

240	ب. الدعامة السوسولوجي	153
241	الوحدة الأعواط الإصلاحية	154
241	1 الموضع	161
242	2 السكان	163
243	3 الإطار الإداري	163
244	4 القوى الاجتماعية والمعنوية	163
250	ج. الجمهور الإصلاحي	167
	الكتاب الثاني	172
259	القسم الرابع	173
	الأوجه المذهبية للحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر	175
261	الفصل الأول: مصادر الإلهام	177
262	I التوجه العام للحركة الإصلاحية الباديسية	178
264	II الإصلاحيون والمدارس الأربع	182
264	1 المالكية	188
265	2 الحنفية، الشافعية، الحنبلية	194
265	3 المدارس الدنيا	196
266	III الإصلاحيون والنوهابية	197
269	IV الإصلاحيون و"الفرق"	199
270	أ الإصلاحيون والخوارج	203
273	ب الإصلاحيون والشيعي	215
279	الفصل الثاني: المنهجية	219
280	I السحاح حول البدع	222
281	1 البدعة من الوجهة المرابطة	222
284	2 البدعة من الوجهة الإصلاحية	228
287	II الإصلاحيون والاجتهاد	232
289	III الفقه	232
294	IV المصدران الأساسيان: القرآن والسنة	232

اللائحة اسمية (المجزئية للوثائق و المصادر التاريخية).

- 297 أ استثمار القرآن
- 299 ب استثمار الحديث
- 311 الفصل الثالث: المذهب الفقهي
- 316 أ الدواعي ذات الطابع الديني
- 327 ب الدواعي ذات الطابع الأخلاقي
- 330 ج الحجة الفقهية في نقد المرابطة
- 343 الفصل الرابع: الأفكار الأخلاقية
- 345 I عناصر مذهبية
- 346 أ. القرآن
- 348 ب. الحديث والسنة
- 349 ج. أمثلة السلف
- 353 II مقاصد المذهب الأخلاقي الإصلاحي
- 365 الفصل الخامس: الأفكار الاجتماعية
- 367 I الإصلاحيون أمام مشاكل المجتمع الحديث
- 368 أ. الزكاة
- 369 ب. اللامساواة الاجتماعية
- 372 II الاقتصاد الحديث
- 373 III الإصلاحيون أمام "التحديث"
- 376 أ. الإصلاحيون والشبيبة الإسلامية
- 378 1 النوادي الثقافية
- 379 2 الكتاتفة
- 383 ب. الإصلاحيون والحركة النسوية
- 384 1 الظروف
- 391 2 الإصلاحيون أمام الحركة النسوية
- 391 1 دروس السنة
- 392 2 أمثلة السلف

اللائحة التوثيقية للجزائرية للوثائق و المصادر التاريخية.

394	أ. وجهة النظر النسوية (محمود أمين)	297
394	ب. وجهة النظر السنية (رشيد رضا)	299
407	الفصل السادس: المذهب الثقافي	311
409	I المبادئ	316
412	II التعليم العربي "الحر"	327
413	أ. الرجح الاجتماعي للمسألة	330
416	ب. التصور العام للتعليم الإصلاحي	343
417	1 الاعتبارات عامة	345
417	2 تسامح الحركة الإصلاحية	346
426	III الدفاع عن العروبة	348
426	أ. العروبة الثقافية	349
429	ب. العروبة العاطفية	353
430	1 الظاهرة البربرية	365
431	2 النزعة البربرية	367
434	3 رد الفعل الإصلاحي	368
437	ج. العروبة السياسية	369
441	1 القومية العربية	372
442	2 الوحدة العربية	373
444	4 حدود الانضمام الإصلاحي إلى القومية العربية	376
447	IV الجامعة الإسلامية	378
448	V مسألة الخلافة	379
453	VI النزعة الإنسانية	383
471	الفصل السابع: الأفكار السياسية	384
472	اعتبارات عامة	391
473	I العروف عن السياسة في البداية	391
474	II غداة المائوية	392
475	III ممارسة الولاء	

481	IV التأكيد على الوطنية الإسلامية
483	أ. الشخصية الجزائرية
485	ب. الإساءات للشخصية
486	1 العنصر الأوربي
487	2 العنصر التحديثي
490	3 المتحسين
495	ج. رفض الاندماج
496	1 المد الاندماجي
498	2 أنصار الاندماج
498	3 مقترح فيوليت
499	4 مشروع بلوم فيوليت
501	V الغايات الإصلاحية الكبرى
502	أ. مسألة اللغة العربية
504	ب. مسألة الدين الإسلامي
517	الفصل الثامن: التأثيرات والأصداء
518	1. داخل الجزائر
522	2. في الخارج
529	الخلاصة
539	الملحق
544	فهرس الموضوعات

اللائحة التسمية الجزائرية للوثائق و المصادر التاريخية

444	1- تاريخ الجزائر
445	2- تاريخ الجزائر
446	3- تاريخ الجزائر
447	4- تاريخ الجزائر
448	5- تاريخ الجزائر
449	6- تاريخ الجزائر
450	7- تاريخ الجزائر
451	8- تاريخ الجزائر
452	9- تاريخ الجزائر
453	10- تاريخ الجزائر
454	11- تاريخ الجزائر
455	12- تاريخ الجزائر
456	13- تاريخ الجزائر
457	14- تاريخ الجزائر
458	15- تاريخ الجزائر
459	16- تاريخ الجزائر
460	17- تاريخ الجزائر
461	18- تاريخ الجزائر
462	19- تاريخ الجزائر
463	20- تاريخ الجزائر
464	21- تاريخ الجزائر
465	22- تاريخ الجزائر
466	23- تاريخ الجزائر
467	24- تاريخ الجزائر
468	25- تاريخ الجزائر
469	26- تاريخ الجزائر
470	27- تاريخ الجزائر
471	28- تاريخ الجزائر
472	29- تاريخ الجزائر
473	30- تاريخ الجزائر
474	31- تاريخ الجزائر
475	32- تاريخ الجزائر
476	33- تاريخ الجزائر
477	34- تاريخ الجزائر
478	35- تاريخ الجزائر
479	36- تاريخ الجزائر
480	37- تاريخ الجزائر
481	38- تاريخ الجزائر
482	39- تاريخ الجزائر
483	40- تاريخ الجزائر
484	41- تاريخ الجزائر
485	42- تاريخ الجزائر
486	43- تاريخ الجزائر
487	44- تاريخ الجزائر
488	45- تاريخ الجزائر
489	46- تاريخ الجزائر
490	47- تاريخ الجزائر
491	48- تاريخ الجزائر
492	49- تاريخ الجزائر
493	50- تاريخ الجزائر
494	51- تاريخ الجزائر
495	52- تاريخ الجزائر
496	53- تاريخ الجزائر
497	54- تاريخ الجزائر
498	55- تاريخ الجزائر
499	56- تاريخ الجزائر
500	57- تاريخ الجزائر
501	58- تاريخ الجزائر
502	59- تاريخ الجزائر
503	60- تاريخ الجزائر
504	61- تاريخ الجزائر
505	62- تاريخ الجزائر
506	63- تاريخ الجزائر
507	64- تاريخ الجزائر
508	65- تاريخ الجزائر
509	66- تاريخ الجزائر
510	67- تاريخ الجزائر
511	68- تاريخ الجزائر
512	69- تاريخ الجزائر
513	70- تاريخ الجزائر
514	71- تاريخ الجزائر
515	72- تاريخ الجزائر
516	73- تاريخ الجزائر
517	74- تاريخ الجزائر
518	75- تاريخ الجزائر
519	76- تاريخ الجزائر
520	77- تاريخ الجزائر
521	78- تاريخ الجزائر
522	79- تاريخ الجزائر
523	80- تاريخ الجزائر
524	81- تاريخ الجزائر
525	82- تاريخ الجزائر
526	83- تاريخ الجزائر
527	84- تاريخ الجزائر
528	85- تاريخ الجزائر
529	86- تاريخ الجزائر
530	87- تاريخ الجزائر
531	88- تاريخ الجزائر
532	89- تاريخ الجزائر
533	90- تاريخ الجزائر
534	91- تاريخ الجزائر
535	92- تاريخ الجزائر
536	93- تاريخ الجزائر
537	94- تاريخ الجزائر
538	95- تاريخ الجزائر
539	96- تاريخ الجزائر
540	97- تاريخ الجزائر
541	98- تاريخ الجزائر
542	99- تاريخ الجزائر
543	100- تاريخ الجزائر

طبع هذا الكتاب في دار الحكمة
للطباعة والنشر والترجمة.



دار الحكمة

اللاكازيسية الجزائرية للوثائق و المصاوير التاريخية.

كلمة الناشر

لا أعتقد أن هناك واحدا من المهتمين بتاريخ الجزائر والحقل الثقافي والديني والسياسي على السواء لم يقرأ كتاب « الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر » للأستاذ الباحث القدير علي مراد ، أو يسمع عنه نقاشا ما في صالون ثقافي أو في جامعة أو في الإعلام ، كون هذا الكتاب بشكل علامة ثقافية بارزة ضمن السيليوغرافيا الجزائرية التي عنيت بالتاريخ الديني والاجتماعي للحركة الإصلاحية في الجزائر وقعه قلم كبير من مقفي الجزائر المحروسة . وهي الحركة التي تبدي صفحة مشرقة في تاريخنا الثقافي والنضالي في الفترة الاستعمارية وقت كان المستعمر العاشم يريد طمس الهوية قبل اختلاص الأرض ، لتكون جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الحصن المنيع الذي لم يترك للأتادي الفادرة فرصة العبث بمقومات الشعب الجزائري تمثل في ذلك قول إمامها الأكبر الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله :

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب

وتأتي هذه الطبعة العربية لتستقضى قليلا من الغبار عن الجهود العزيرة التي بذلها الباحث علي مراد إعتبارا بأن الكتاب طبع أكثر من مرة كانت الأخيرة قبل سنوات باللغة الفرنسية . غاية ما يجب الإيمان به هو أن هذه الطبعة ستكون بلا ريب مصدرا ثريا للطلبة والباحثين الذين يشكل تاريخ الجزائر المعاصر إهتماما بالغا لديهم .
فهتينا للتاريخ ، والجزائر .

أحمد ماضي

اللكاوية الجزائرية للوثائق و المصادر التاريخية.